ATENE E ROMA

(BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA

PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI)

NUOVA SERIE - ANNO II - 1921

(NUMERI 1-12)



FIRENZE
FELICE LE MONNIER
EDITORE

1880-921. — Firenze, Stab. Tip. Enrico Ariani, Via S. Gallo, 33.

INDICI

ARTICOLI.

TRADUZIONI.

INFORMAZIONI CRITICHE.

RECENSIONI.

NECROLOGIO.

Collaborarono: D. ARFELLI, D. COMPARETTI, A. DAL ZOTTO, G. DE SANCTIS, A. FERRABINO, P. FOSSATARO, U. FRACASSINI, U. GALLI, A. GANDIGLIO, F. GUSTAFSSON, C. LANDI, M. LENCHANTIN DE GUBERNATIS, L. LEVI, A. MAIURI, G. MAZZONI, A. MINTO, B. MOTZO, M. NORSA, A. OMODEO, L. PARETI, G. PASQUALI, G. PATRONI, P. E. PAVOLINI, A. M. PIZZAGALLI, R. SCIAVA, A. TACCONE, B. A. TERRACINI, N. TERZAGHI, L. VISCHI.

ERRATA CORRIGE.

Pag.	13	l. 23	Colessesi	si legga:	Colossesi
»	39	» 1	zo rnaomanza	»	zona romanza
»	45	» 12	porzione	»	opposizione
»	56	» 26	reggnoa	»	reggano
»	58	» 20	subìta	»	sùbita
»	62	» 48	435-34	»	485-84
»	63	» 33	i i mo	»	il primo
»	75	» 24	dirà !	»	dirà :
»	104	» 16 n.	Studi umder	»	Studium der
»	106	» 6 n.	Etudes	»	Études
»	113	» 22	*Laut-*	»	*Laut-*
»	134	» 27	suffisti	»	suffissi
»	137	» 12 n.	importante — se	»	importante ; che se
»	137	» 12 n.	poliedrico — per	»	poliedrico. — Per
»	139	» 28	costituitivi	»	costitutivi
»	141	» 4	orazione	»	orazion
»	142	» 30	il Dante	»	in Dante
»	147	» 16	in atto	»	in alto
»	152	» 21	populo	»	populos
»	152	» 22	santo u | siede	»	santo | u' siede
»	155	» 16	Serse » ancora freno a tutti orgogli umani	»	Serse | ancora freno a tutti orgogli umani »
»	157	» 22	sia	»	fia
»	158	» 10	un aquila	»	un'aquila
»	160	» 33	sè vil	»	sì vil
»	170	» 2 n.	*Lex,*	»	*Lex.*
»	179	» 32	*τηv*	»	*λὴν*
»	185	» 1	Empodocle	»	Empedocle
»	185	» 24	che altro	»	chè altro
»	202	» 21	ncl	»	nel
»	250	» 5	*πνεύῦα*	»	*πνεῦμα*

Nuova Serie - Anno II Gennaio-Febbraio-Marzo 1921 N. 1-2-3

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO	Abbonamento annuale . L. 15.—	AMMINISTRAZIONE
Prof. L. PARETI	Un numero separato . . » 1.50	Casa Editrice Felice Le Monnier
Firenze — 2, Piazza S. Marco	Un fascicolo trimestrale. » 4 50	Via S. Gallo, 33 - Firenze

LA CONDANNA DI CRISTO
E
LA CONDANNA DEL CRISTIANESIMO

Gli studiosi di diritto romano e di storia del cristianesimo, ricercando il titolo giuridico delle persecuzioni contro i cristiani nei primi due secoli e sino alla metà del terzo, si sono divisi come in tre grandi scuole [1]: l'una seguìta principalmente da scrittori francesi sostiene che il cristianesimo fu vietato con una legge speciale sotto Nerone o Domiziano; l'altra a cui hanno aderito studiosi tedeschi e italiani ritiene che i fedeli caddero sotto le sanzioni dell' *ius coërcitionis* che avevano tutti i magistrati muniti d' *imperium*; la terza scuola, ch' è andata perdendo sempre più terreno, vuole che i fedeli fossero puniti in forza delle leggi vigenti per reati di offesa maestà imperiale e del popolo romano, o di offesa religione dello Stato, o di associazione illecita, o per reati comuni loro attribuiti dalla voce popolare. Una forma più complessa ha la teoria del Profumo che Nerone con una lettera o mandato al prefetto del pretorio, a quello di città e ai vari proconsoli e presidi delle province, estendesse ai cristiani le sanzioni di uno spe-

[1]) La bibliografia oramai ricchissima sulla questione è stata raccolta dal CALLEWAERT, *La méthode dans la récherche de la base juridique des premières persécutions*, in « Revue d'histoire ecclésiastique », XII (1911), 5-16, 633-651. Da noi ne han trattato specialmente PROFUMO, *Le fonti e i tempi dell'incendio neroniano*, 1905, pp. 195-353; BUONAIUTI, *Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, 1913; FRACASSINI, *L'impero e il cristianesimo da Nerone a Costantino*, 1913, pp. 1-171; MANARESI, *L'impero romano e il cristianesimo*, 1914, pp. 29-132.

ciale istituto giuridico inventato da Tiberio a sostegno del principato, per cui ad essi venivano apposti indissolubilmente congiunti crimini di mal costume, di lesa maestà contro l' impero e il principe e di lesa religione: abolito da Traiano per i pagani, l' istituto sarebbe rimasto in vigore per i soli cristiani sino all'editto di Decio.

Contro l'esistenza di una legge speciale si osserva ch'essendo fondamentale per il dibattito sulla liceità del cristianesimo, dovrebb'essere ricordata spesso dagli apologeti e dagli avversari, mentre non se ne ha traccia alcuna. Le parole *Christianos esse non licet, non licet esse vos*, che i difensori del cristianesimo mettono in bocca ai giudici pagani, rendono bensì la situazione giuridica dei cristiani, ma non possono conservare nella loro secca brevità i termini d' una legge penale che ha necessariamente la specificazione del reato e le sanzioni. Così quando nel 19 d. C. si volle reprimere in Roma i culti giudaico ed egiziano, un senatusconsulto stabilì che, tra i cittadini di origine libertina che seguivano quelle religioni, quattromila giovani fossero arruolati e inviati a reprimere il brigantaggio in province malsane, nelle quali se fossero periti, poco danno: gli altri dovessero uscire d' Italia a meno che dentro un certo termine non avessero rinunziato alla loro religione; se fossero rimasti avrebbero incorso la pena di perpetua schiavitù (Tac., *Ann.*, 2, 85; Svet., *Tib.*, 36). In questa legge contro religioni (*superstitiones*) straniere si tien conto della condizione sociale dei rei e si stabiliscono regole e pene, ciò che non è per i cristiani sino al tempo di Traiano. Nel caso fosse esistita una legge sarebbe infatti inesplicabile quel che Plinio il giovane, avvocato e giurisperito, scrivendo a quest'imperatore (*ep.* 96) afferma di sè: *nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*, poich'egli non avrebbe avuto che da consultarla per trarne una norma certa del suo operare. Nè da Svetonio (*Nero*, 16) il quale enumerando i provvedimenti buoni presi da Nerone, ricorda fra essi la repressione dei cristiani, messo in rapporto con l'espressione di Tertulliano (*ad nat.*, I, 7) *permansit, erasis omnibus, hoc solum institutum neronianum*, può trarsi argomento per affermare l'esistenza d' una legge o di un decreto di Nerone. Il tenore stesso delle parole di Svetonio esclude che si tratti di una legge: mentre per gli altri provvedimenti egli dice *adhibitus modus, interdictum, vetiti, cautum*, per le misure contro i cristiani enunzia semplicemente il fatto della loro condanna: *adflicti suppliciis Christiani genus hominum superstitionis novae et maleficae.* Quanto al passo di Tertulliano, è vero che la persecuzione del cristianesimo fu iniziata da Nerone e continuata di poi, ma le stesse parole secondo le quali tutte le altre misure prese dall' imperatore furono cassate e que-

sta sola sarebbe rimasta, ci avverte non trattarsi d' una legge o di un decreto che avrebbe seguìto la sorte degli altri atti. Tertulliano d'altronde, mentre impugna con tanto calore e così ripetutamente la condotta politica delle autorità romane contro il cristianesimo, non cita mai una legge speciale contro di esso ed è così il miglior testimonio che non esisteva. Le stesse difficoltà possono opporsi contro la teoria del Profumo : la circolare di Nerone ai prefetti e ai presidi delle province sarebbe l'atto fondamentale per la condanna del cristianesimo e, o fu cassato con le altre disposizioni neroniane, o se rimase ne sarebbe dovuta restare memoria, nè Plinio che conosce bene la storia dell' *institutum* delle tre accuse in quanto applicato da Domiziano all'aristocrazia romana, ne avrebbe ignorato il valore per i cristiani, nè s'intende che Traiano l'abolisse per i pagani lasciandolo per i cristiani, nel qual caso la dichiarazione d' ignoranza di Plinio è non solo inesplicabile, ma impossibile.

Furono dunque i cristiani perseguitati e condannati per misure di polizia in virtù dell' *ius coërcitionis* per cui il magistrato munito d' *imperium* poteva reprimere chiunque turbasse o minacciasse l'ordine pubblico, o con la sua condotta anche indirettamente rivelasse la sua opposizione all'ordine di cose stabilito ? Occorre qui tenere ben distinta la dottrina del Mommsen [1]) al quale questa scuola fa capo, dall'esposizione ed interpretazione che n' è stata fatta da molti suoi seguaci ed avversari. Egli non pensò mai di dire che il titolo giuridico della condanna dei cristiani stesse nell'*ius coërcitionis* dei magistrati, e non poteva dire ciò semplicemente perchè l' *ius coërcitionis* designa la facoltà, i poteri con cui i proconsoli, i presidi, i magistrati muniti d' *imperium* possono reprimere chi viola una legge, un regolamento, un ordine o anche si dimostra irrispettoso verso il rappresentante dell'autorità ; non designa punto il reato, la colpa che si persegue. Il suo studio ha il merito di avere indicato, in mancanza di una legge e di un tribunale apposito che colpissero i reati di religione e i rei di cristianesimo, l'organo di cui lo Stato si servì per reprimerli all'occasione, non il delitto che in essi puniva. O meglio vi è nel suo studio una pagina (395) troppo dimenticata, in cui egli espressamente nota che « sin dagl' inizi della loro letteratura i cristiani parlano della condanna che li colpisce come tali, del delitto capitale designato col semplice nome cristiano » ; che nello stesso concetto di martirio è sin dal principio implicita l' idea che la

[1]) *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in « Historische Zeitschrift », LXIV (1890), 389-429.

morte sia subita per la professione di cristianesimo; che la condotta di Plinio il quale condanna i cristiani per non aver voluto sacrificare agli dei risponde allo stesso criterio; che lo Stato romano non si limitò a punire dei cristiani per altre colpe ma li punì come cristiani; che « questo concetto comune alle due parti radicato costante e universale, che considera la fede cristiana per se stessa come delitto capitale, non può essere derivato dall'ordine di un unico imperatore nemico dei cristiani ». Su un altro punto occorre separare la responsabilità del Mommsen da quella dei suoi seguaci: sulla misura dell' intervento delle autorità romane e della polizia contro i cristiani, intervento ch'egli mira nel suo studio a restringere e che invece da scrittori più recenti è tanto esteso da rappresentare i cristiani dei primi secoli pedinati dalla polizia come anarchici pericolosi. Nel Ponto e nella Bitinia essi erano numerosi e tuttavia Plinio non si preoccupò di essi: avvenute alcune denunzie regolari egli, come giudice supremo ordinario nella sua provincia, istruì i primi processi : solo più tardi, ricevuto un libello anonimo contenente il nome di molti, si allarmò e li fece ricercare. Il nuovo procedimento è caratteristico come misura di polizia. e risponde a quello che Ulpiano (*de officio procons.*, VII; *dig.*, I, 18, 13) dirà dovere d' un buon governatore: ricercare cioè i delinquenti d'ogni sorta, punirli e purgarne la provincia. Ma Traiano riscrive vietando che si proceda d'ufficio contro i cristiani, soltanto in caso di regolare denunzia personale i giudici, anche maggiori come il proconsole, li giudicheranno. Nel secondo secolo e nella prima metà del terzo, dove queste norme venivano osservate, la polizia si disinteressava dei cristiani [1]).

Contro i sostenitori della teoria deformata dell' *ius coërcitionis*, come contro quelli i quali affermano che i cristiani furono condannati per reati comuni di lesa maestà romana o imperiale, o di sacrilegio, o di associazione illecita o per altri delitti, occorre insistere sul fatto riconosciuto dal Mommsen che i cristiani venivano condannati come tali, che il delitto che in essi si puniva era la professione di cristianesimo. Plinio scrive : *interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur* (*ep.* 96) e Traiano rispondendo : *actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum qui Christiani ad te delati sunt* (*ep.* 97). La forza e il significato di queste due frasi per la questione non sta solo nelle espressioni *tamquam Christiani*, *qui Christiani* (quali cristiani),

[1]) Alle istruzioni di Traiano venne meno sotto M. Aurelio il preside della Gallia Lionese che fece ricercare i fedeli e infierì anche contro quelli che avevano rinnegato, sinchè l'imperatore glielo vietò riconfermando le norme date da Traiano (Eus., *hist. eccl.*, V, 1).

come designazione della colpa o del delitto, come uno direbbe *tamquam latrones, tamquam homicidae, tamquam rei maiestatis* ; ma anche in quel *deferebantur*, in quel *delati sunt*, in quel che Traiano poi ordinerà *si deferantur et arguantur puniendi sunt*. Che il magistrato investito dei poteri di polizia e dell'*ius coërcitionis* superi talora i giusti limiti e possa anche infierire arbitrariamente è umano e s' intende ; ma non s' intende una denunzia regolare e personale davanti al tribunale se la colpa che s'addebita al reo non costituisse giuridicamente un reato. Plinio accetta la denunzia, non dubita punto della sua legalità, non esita nel ritenere che la professione di cristianesimo costituisca reato (sebbene dubiti poi in che cosa questo propriamente consista e quale ne sia l' intima natura) ; non ricerca se gli accusati fossero colpevoli di maestà, o di sacrilegio, o di associazione illecita, o di altri delitti, ma unicamente se fossero cristiani e per questa professione li minaccia di supplizio e perseverando li manda a morte: *interrogavi ipsos an essent Christiani, confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus, perseverantes duci iussi*. Ogni investigazione è volta ad assodare il delitto di cristianesimo e s'arresta ottenutane la confessione : se il delitto manca Plinio assolve gli accusati : *qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos appellarent.... praeterea maledicerent Christo quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt revera Christiani, dimittendos putavi*. Eppure se si fosse trattato di altri crimini di cui la professione di cristianesimo fosse ritenuta semplice indizio e prova, l' investigazione del giudice avrebbe dovuto continuare, tant' è vero che a un certo punto Plinio dalle dichiarazioni degli accusati sospetta che siano in contravvenzione con la legge che vietava le eterie, fossero cioè rei del reato specifico di associazione illecita, e immediatamente riprende la sua inquisizione ed applica la tortura a due diaconesse per scoprire la verità, ma con esito negativo. Egli conclude che non ha trovato nei cristiani se non il reato religioso : *nihil aliud inveni quam superstitionem pravam immodicam*. La risposta di Traiano riconfermando che i cristiani deferiti e convinti di esser tali siano puniti, ma se neghino e sacrifichino agli dei siano mandati liberi senz'altre inquisizioni, prova lo stesso assunto.

Stando alle lettere di Plinio e di Traiano il reato che i giudici romani condannavano era dunque la professione stessa di cristianesimo. Che se si sottomettono a esame i testi cristiani [1]) si giunge allo stesso risultato. Forse del tempo della persecuzione neroniana, o di poco po-

---

[1]) Già nei *Vangeli* è annunziato ai fedeli ch' essi saranno tratti ai tribunali, davanti ai presidi e ai re, e saranno odiati da tutti per il nome di Cristo : con-

steriore, è la prima lettera di Pietro : lo scrittore rivolgendosi ai fedeli li esorta : « Carissimi, non vi stupite dell' incendio che si è destato tra voi per metter voi alla prova, quasi non aveste dovuto soffrirne, ma partecipando ai patimenti di Cristo godete, acciò all'apparire della sua gloria vi rallegriate ed esultiate. Se siete ingiuriati per il nome di Cristo, voi felici !.... Che nessuno di voi soffra come omicida o ladro o malfattore o per intrigarsi di affari che non lo riguardano, ma se come cristiano, ch'ei non se ne vergogni e glorifichi Dio in questo nome » (I *Pet.*, 4, 12-16). Degli apologeti basti la seguente pagina della difesa che Atenagora, fra il 177 e il 180, indirizzava a Marco Aurelio e al figlio Commodo : « Se alcuno può dimostrarci colpevoli in poco o in molto non ricusiamo la pena, ma l' invochiamo, sia pure acerba e inesorabile. Se però l'accusa si ferma al nome, a voi s'appartiene, Re massimi filantropi e amantissimi del sapere, liberarci con legge dall' ingiuria che soffriamo, acciò come l' universo gode dei vostri benefici e verso le città e verso i singoli, così anche noi vi ringraziamo e vi lodiamo di aver messo termine alle calunnie contro di noi. Alla vostra giustizia non s'addice che altri quando siano accusati di delitti non prima siano puniti che siano convinti, per noi invece più importi il nome che non le prove del reato, poichè i giudici, non cercano se l'accusato abbia commesso alcun delitto, ma infieriscono sul nome come se fosse delitto. Nessun nome in sè e per sè è nè malvagio nè buono, ma dalle cattive o buone azioni che cela diviene o malvagio o buono : voi ciò ben sapete che foste ammaestrati nella filosofia e in ogni dottrina.... Noi invochiamo appunto quel ch' è diritto comune di tutti, di non essere odiati e puniti perchè detti cristiani (il nome infatti di qual male ci rende colpevoli ?), ma siam giudicati di quelle colpe che ci vengono apposte, e assolverci se mostreremo la nostra innocenza o punirci se risulteremo colpevoli, non per il nome (chè nessun cristiano è malvagio se non mente alla propria fede), ma per il delitto commesso. Così vediamo che si giudicano i seguaci della filosofia e nessuno di essi è ritenuto dal giudice innanzi al giudizio buono o malvagio per la disciplina o l'arte che professa, ma quando risulti malvagio è punito, senza che la filosofia ne soffra oltraggio, o dimostrata la falsità delle accuse vien liberato. Si faccia lo stesso verso di noi : si scruti la vita degli accusati, il nome si lasci libero da ogni accusa » (*Supplicatio*, 2).

---

fronta MARC., 13, 9-13 ; MATT., 10. 17-22 ; LUC.. 21, 12-17 : GIOV., 15, 20-21. Cfr. IUSTIN., *apol.*, 1, 4 ; TAT., *c. Graecos*, 27 ; HERMAS, *simil.*, 9, 28 ; e soprattutti TERT., *ad nat.* e *apol.*

Ma riconosciuto che la professione di cristianesimo, il *nomen christianum* [1]), per se stesso costituiva il reato per il quale i fedeli erano perseguitati, pare a molti inevitabile ammettere l'esistenza d' una condanna esplicita del cristianesimo, d' una legge, o d' un senatusconsulto, o d' un decreto neroniano o domizianeo che avesse formalmente interdetto il cristianesimo. In fondo quelli chè sostengono l'esistenza d' una legge speciale contro i cristiani, non l'affermano tanto perchè la sua esistenza sia attestata, chè anzi non l' è, ma perchè sembra necessaria a spiegare come il cristianesimo costituisse per sè delitto e i cristiani venissero condannati come tali, ciò ch' è certo. Viceversa molti sostenitori dell' *ius coërcitionis* o delle leggi comuni come titolo giuridico delle persecuzioni negano che il cristianesimo formasse un delitto speciale, a sè, non tanto indotti dai testi, che anzi sono favorevoli, ma principalmente perchè, concesso ciò, pare necessario ammettere una legge di cui invece non si ha memoria alcuna. Ma è veramente necessario e inevitabile questo nesso tra il fatto della condanna dei cristiani come tali. e una legge che dovesse ciò stabilire? Rifacciamoci alla condanna del fondatore e alla prima persecuzione neroniana, e riusciremo a renderci conto come si giungesse in pratica a considerare la professione del cristianesimo come un delitto giuridico, senza che intervenisse una legge speciale.

L'azione religiosa e sociale di Gesù incontrò a diversi titoli l'opposizione dei Farisei e dei Sadducei, ma il più grave nemico l'ebbe nel

[1]) Il FRACASSINI, op. cit., 92-93, osserva che *nomen* in latino non è adoperato per significare una religione o una dottrina sia filosofica che religiosa, talora invece significa una società in quanto il medesimo nome è comune a tutti e ai singoli membri di essa: così *nomen Romanum* è la nazione romana, i Romani; il *nomen Christianum* sarà la setta, la società, il partito di Cristo. Ciò è giustamente osservato a condizione di non trasformare la condanna dei cristiani per il *nomen Christianum* in uno specifico reato di setta o di associazione illecita che sia stato il titolo giuridico fondamentale delle persecuzioni. Ogni religione che diviene comune a molti, forma di questi un agglomerato speciale, un *nomen*, un *genus* (cfr. SVET.: *genus hominum superstitionis novae*, e TERT., *ad nat.*, 8: *de superstitione tertium genus deputamur non de natione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani*), una *secta*, una *coitio*, ma non è il fatto dell'associazione che costituisce il reato dei cristiani, tant' è che Plinio li trova in regola con la legge sulle eterie, mentre rileva la loro colpa religiosa. Quando si puniva il *nomen Christianum*, si puniva non il reato di associazione, ma il reato cristiano, la professione di cristianesimo. Del resto lo stesso FORCELLINI (*Lexicon*), osserva che *apud scriptores ecclesiasticos nomen absolute est Christus et professio christiana*, e cita esempi appunto di Tertulliano e di Cipriano, nel quale quest' uso è frequentissimo; cfr. l'indice dell'ediz. HARTEL.

partito degli uomini politici giudaici che avevano messo a fondamento di governo l'accordo con Roma. Misurandone la potenza essi avevano compreso essere questione di vita o di morte per il loro popolo la sottomissione pacifica e tranquilla all'autorità imperiale. Questo partito ebbe anche dei torti, e fu esposto alle critiche acerbe e alle violenze delle fazioni estreme, sinchè finalmente fu sopraffatto e vinto, ma in quel giorno la sorte del popolo giudaico era decisa, la vittoria degli estremi significando la ribellione a Roma da cui venne la rovina di Gerusalemme e della nazione. Per circa settant'anni il pericolo fu scongiurato per merito appunto di quel partito. L'esperienza aveva dimostrato che ogni sommossa, ogni ribellione, ogni contrasto con la volontà del governo romano era stato cagione di rappresaglie fiere, di una restrizione di libertà e di un più duro asservimento : la potenza romana era sì solida e grande che resisterle era speranza vana. Ogni movimento che minacciasse di terminare in una ribellione, ogni attività tendente a mutare l'ordine stabilito, dovevano quindi essere repressi e soffocati.

L'arresto di Gesù avvenne qualche giorno dopo che, all'atto del suo ingresso in Gerusalemme, la folla dei suoi ammiratori l'aveva proclamato figlio ed erede di Davide, il Messia, il re d' Israele, il re che veniva nel nome del Signore (Marc., 11, 9; Matt., 21, 9 ; Luc., 19, 38; Giov., 12, 12). Che Gesù lasciasse fare, anzi approvasse, risulta dai racconti evangelici : a quei che l'avvertivano di far tacere gli ammiratori egli avrebbe risposto : « Se anche essi tacessero le pietre stesse griderebbero » (Luc., 19, 40). Quante speranze destasse fra il popolo traspare dalla frase di uno dei discepoli dopo la sua morte : « Noi speravamo ch'egli avrebbe liberato Israele » (Luc., 24, 21). Questo sollevarsi ed accentuarsi delle speranze popolari verso il regno di Dio e del Messia costituiva però un pericolo gravissimo. Nell' idea di gran parte del popolo il regno del Messia significava non solo il riacquisto dell' indipendenza politica ed economica della nazione sottratta al giogo romano, e il ristabilimento dell' antico regno di Davide, ma di più la distruzione dell' impero universale del male rappresentato dalla potenza romana e il costituirsi d' un altro impero universale, quello della giustizia e del bene in cui i giudei sarebbero stati i dominatori. Se le menti più serene e più calme, per quanto inclini ad accogliere le speranze d' Israele, lasciavano che Iddio guidasse gli avvenimenti all'esito sospirato, i più zelanti, i più insofferenti, i più oppressi erano indotti a far qualche cosa per affrettare l' intervento divino, lo scoccare dell'ora fatale per la liberazione del popolo e per il suo trionfo. Di qui, nei governanti il timore di sollevazioni e ribellioni, che in questo periodo sono difatti frequentis-

sime, e, giusta l'osservazione d' uno storico antico riferita da Giuseppe, particolarmente facili durante le feste. Il partito che stava al governo ed aveva la responsabilità dell'ordine pubblico, i membri della casta pontificale e del Sinedrio, si rendevano conto della vanità delle speranze popolari e temevano potessero culminare in un moto antiromano. In un'adunanza tenuta in casa del pontefice Caifas fu esaminata la situazione. « Che facciamo poichè quest' uomo opera molti segni? Se lasciamo ch'egli continui la sua propaganda tutti lo seguiranno e verranno i romani e distruggeranno il tempio e la nazione », avrebbero detto, secondo l'evangelista che colora naturalmente le espressioni. Il pontefice dell'anno Caifas, rivolto a qualcuno che avrebbe voluto lasciar svolgere gli avvenimenti e stare a vedere, aveva osservato: « Voi non capite niente! Non v'accorgete che conviene a noi che un uomo solo muoia per il popolo, e non che tutta la nazione perisca? » (Giov., 11, 47-49). E fu deciso di arrestare e uccidere Gesù, in modo però da non sollevare l' ira del popolo. Gesù fu preso appunto di notte nel Getsemani dai servi del pontefice e dalle guardie del tempio. Secondo però una tradizione conservataci da Giovanni (18, 3, 12) all'operazione avrebbe partecipato la coorte (*σπεῖρα*) col tribuno (*χιλίαρχος*), nomi che normalmente designano la milizia romana. La circostanza sarebbe importante poichè mostrerebbe come sin dall' inizio del procedimento contro Gesù il pontefice avesse il consenso e la cooperazione del procuratore, e d'altronde è per sè verisimile, trattandosi d'un' operazione di polizia che poteva essere non facile. Così dopo la crocifissione le autorità giudaiche avrebbero ottenuto da Pilato i soldati romani per custodire il sepolcro, a evitare che il suppliziato venisse detto risorto (Matt., 27-28). È probabile che per tutela dell' ordine pubblico una parte delle milizie romane, pur restando sotto il comando del procuratore, fosse messa a disposizione dei capi della nazione e specialmente del pontefice. Il processo davanti al Sinedrio fu rapido e sommario, la condanna era prestabilita e ad affrettarla giovò più che le testimonianze la dichiarazione dell'accusato ch'egli era veramente il Messia e che la venuta del regno era imminente. Al mattino il reo fu presentato al procuratore romano perchè egli, che ne aveva il potere, stabilisse per lui la pena di morte. Le accuse ebbero schiettamente carattere politico: Gesù si proclamava re, il Cristo, sollevava il popolo, vietava di pagare tributi a Cesare. L'accusato tenne quel contegno di silenzio dignitoso che tutti conoscono, ma una sua parola dovette essere decisiva per la condanna. « Pilato l' interrogò: Sei tu il re dei giudei? Ed egli risposegli: Tu l' hai detto » (Marc., 15, 2). Qualunque significato Gesù inten-

desse dare alle sue parole, sta il fatto ch'egli fu condannato come aspirante al regno dei giudei, e il titolo sulla croce enunziava il suo delitto: « Gesù di Nazaret re dei giudei ».

Fu un reato politico di ribellione e di tentata usurpazione del potere contro l'imperatore e contro Roma il titolo della condanna di Gesù. I Vangeli insistono nel rilevare la buona volontà di Pilato d'assolverlo, e non è per sè inverosimile che Pilato mostrasse della riluttanza a sentenziare senza prove esplicite e sicure: la condanna gli era chiesta dai rappresentanti d'un partito che se faceva professione di lealismo politico verso l'imperatore, era pronto a cogliere ogni minimo pretesto per formulare accuse e recriminazioni contro la condotta del procuratore; era chiesta anche a voce di popolo in quella forma tumultuaria che a un romano sempre, ma a Pilato in particolare, chè conosceva l'irrequietezza dei giudei, doveva spiacere; Gesù aveva numerosi sebbene in quel momento occulti seguaci: perchè mai egli Pilato si sarebbe attirato il loro odio e la loro avversione mentre con un po' di tatto, mostrandosi sollecito della giustizia, poteva riversare la responsabilità della condanna sui giudei stessi, fingendo di lasciarsi strappare a forza la condanna? La resistenza dunque di Pilato è verosimile, ma se nei Vangeli s'insiste tanto nel rilevarla, mentre non una sola parola deplora la sua debolezza, ciò avviene per un pensiero apologetico che preoccupava già gli scrittori. I sacerdoti, gli scribi e i Farisei avevano raggiunto un gran risultato. Comunque il processo si fosse svolto, — e chi dopo anni ed anni avrebbe cercato di scoprire la verità? — Gesù era morto sulla croce come ribelle e usurpatore dei diritti di Cesare, dietro condanna del giudice romano, e vi era stato confitto dalle mani di soldati romani.

La nuova società, che si adunerà nel suo nome, ha in questo sino dall'inizio un marchio d'infamia che non le sarà tolto se non dopo tre secoli. Man mano che essa si propaga, dovunque si domanda chi sono i cristiani, essi appaiono i seguaci di un ribelle crocifisso. Così in Tessalonica i giudei trarranno alcuni dei cristiani convertiti da Paolo davanti ai magistrati accusandoli: «Tutti questi fanno contro i decreti di Cesare, dicendo esservi un altro re Cristo» (*Atti*, 17, 7). E più tardi Paolo stesso accusato dai giudei di molte colpe dovrà giustificarsi di «non aver affatto mancato nè contro la legge dei giudei, nè contro la santità del tempio, nè contro di Cesare» (*Atti*, 25, 8). Se ciò non pregiudicherà, o scarsamente, la propaganda negli strati più umili e indifferenti o avversi al governo romano, costituirà invece un ostacolo gravissimo alla conquista della classe dominatrice, e soprattutto sarà

d' immenso nocumento tutte le volte che la causa del cristianesimo o di singoli cristiani verrà all'esame del governo e dei giudici. Di qui la preoccupazione apologetica che notasi già nei Vangeli, nell' insistenza con cui si mette in rilievo il riconoscimento dell' innocenza di Gesù per parte di Pilato. Quel pensiero apologetico non si ferma lì : ha una storia, poichè i cristiani più toccavano con mano quanto loro nuocesse quel primo giudizio del magistrato romano contro il loro fondatore, e più si sentivano indotti a neutralizzarne la forza. Da ciò le falsificazioni che risalgono al II secolo come la lettera di Pilato a Tiberio e il substrato degli *Acta Pilati* a cui già si appellano Giustino (I *apol.*, 35, 48) e Tertulliano (*apol.*, 21), dove le opere meravigliose di Cristo, la nobiltà del suo insegnamento, la sua innocenza vengono proclamate, e la responsabilità della condanna viene rigettata intiera sui giudei [1]).

La propaganda cristiana si svolse sin dal principio viva, operosa, audace provocando scissure e discordia tra i giudei, tumulti e opposizioni violente per parte dei gentili : basta leggere gli *Atti degli Apostoli* e le lettere di Paolo per accorgersene. Ciò non poteva richiamare sui fedeli la benevolenza nè dei connazionali nè dell'autorità romana, nè della massa fanatica e ignorante del popolo. Tuttavia per qualche tempo il cristianesimo godette della protezione accordata ai giudei, ai quali non solo era concesso di professare la propria religione, ma si permetteva di sottrarsi a quegli atti che avessero comunque aspetto idolatrico, esentandoli dalla milizia e dagli oneri e cariche pubbliche che sembravano incompatibili col loro separatismo. I cristiani furono per un trentennio considerati dalle autorità romane come giudei. Si sapeva che tra questi le dispute e le questioni erano infinite, e si lasciava di proposito che le definissero fra loro sinchè l'ordine e la quiete pubblica non venivano turbati. Così quando i giudei di Corinto trassero Paolo al tribunale del proconsole L. Giunio Gallione, questi si rifiutò di continuare ad ascoltarli, appena s'accorse che si trattava di un dissenso su questioni religiose (*Atti*, 18). Allo stesso criterio s' ispirano il tribuno

[1]) Come la condanna di Cristo influisse ancora nel secolo III nel giudizio sul cristianesimo si può sorprendere nel seguente passo di Tertulliano, *ad nat.*, 4 : *Sed dicitis sectam puniri nomine sui auctoris.... Itaque si ob auctorem malum mala secta tradux mali nominis plectitur. Atqui temeritate praesumeretur. Prius erat cognoscere auctorem, ut cognosceretur secta, quam de secta inspectionem auctoris retinere. At nunc necessario ignorando sectam quia ignoratis auctorem, aut non recensendo auctorem quia nec sectam recensetis, in solum nomen impingitis quasi in illo detinentes sectam et auctorem quos omnino non nostis.* Cfr. *apol.*, 3.

Claudio Lisia e i due procuratori Felice e Festo nella causa dello stesso Paolo (*Atti*, 23-27), accusato e cercato a morte dai giudei di Gerusalemme: essi riguardarono il litigio come una controversia sulla legge giudaica, o, com'essi dicono, sulla loro propria religione o superstizione (δεισιδαιμονία). Più chiaro vedeva certamente il re Agrippa, che ascoltato il discorso dell'apostolo, tra l'ironia e il complimento gli disse: « A momenti mi persuadi a farmi cristiano ». Anch'egli però conveniva che Paolo non aveva commesso delitto alcuno degno di morte. Se il cristianesimo fosse rimasto una setta giudaica, come altre ve n'erano anche profondamente dissenzienti dal culto e dalla religione ufficiale, esso non sarebbe stato perseguitato. La scissura tra il giudaesimo e il cristianesimo andava però ogni giorno aggravandosi. Paolo appunto e i suoi discepoli rivoltisi ai proseliti giudaici ed ai gentili del mondo ellenistico romano, a essi predicavano la nuova dottrina, come una grazia che rendeva vana e inutile l'osservanza della legge mosaica la quale costituiva l'essenza stessa del giudaesimo, dannosa la circoncisione che n'era il segno individuale, privi d'ogni valore i sacrifizi del tempio ch'erano la manifestazione della solidarietà nazionale, accentuando così il carattere universale della nuova società e la sua diversità dall'antica. Il giorno però in cui la separazione fosse compiuta e a tutti visibile, la nuova società spoglia del manto protettivo nazionale avrebbe dovuto alla prima occasione affrontare da sè il giudizio dell'autorità romana e della pubblica opinione. Se i giudei dal loro punto di vista, vedevano nella propaganda paolina un attentato gravissimo contro la religione e il loro popolo, non è men vero che l'indirizzo di quella propaganda veniva a nuocere sotto l'aspetto giuridico allo stesso cristianesimo.

Nel quinquennio che precede l'incendio di Roma a cui seguì la persecuzione neroniana, dovette apparire manifesta anche agli occhi dell'autorità politica la separazione definitiva delle due religioni. Nell'Oriente, dovunque Paolo aveva esteso il suo influsso, questa era già compita e i giudei che cercavano a morte l'apostolo se ne rendevano conto. In Roma un primo aspro conflitto dovette accadere nel 49 dell'era volgare quando, al dir di Svetonio (*Claud.*, 25, 4), l'imperatore Claudio *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*: accenno che, nel vago ricordo di un Cresto causa di tumulti, è stato da molti studiosi riferito ai dissensi che in Roma, come in tutte le comunità della diaspora, causava l'annunzio dell'evangelo. Sarebbe questo il primo intervento delle autorità romane contro i fedeli confusi ancora con i giudei. Questi tornarono ben presto nell'urbe, dove molti certa-

mente erano rimasti e parimenti vi si ricostituirono numerosi e ardenti gruppi di cristiani, sicchè Paolo poteva esaltare la loro fede come nota a tutto il mondo e indicare molti centri di riunione e di propaganda, molte particolari *ecclesie* nei saluti che chiudono la lettera ad essi rivolta. La repressione di Claudio ebbe probabilmente l'effetto di smorzare l'ardore delle controversie fra i seguaci della nuova e della vecchia dottrina. Ma la venuta di Paolo doveva riaccenderle. Giunto in Roma, egli chiamò i capi della comunità giudaica ai quali probabilmente sarebbe toccato di appoggiare l'accusa contro di lui, e seppe che nessuno era venuto, nè lettere erano giunte a suo riguardo, ma essi vollero sentire da lui stesso come la pensasse, « poichè quanto a questa setta sappiamo che dovunque la si combatte » (*Atti*, 28, 22). Essendosi riuniti di nuovo Paolo espose la sua dottrina su Cristo, ma pochi si lasciarono persuadere e la riunione si sciolse bruscamente. Paolo li lasciò partire applicando ad essi le forti parole d' Isaia (6, 8-9) sull'ostinata cecità degli ebrei, e minacciando che la salvezza da essi rifiutata si sarebbe riversata sui gentili che l'avrebbero accolta. Dopo ciò è da credere che gli ultimi rapporti fra la vecchia comunità e la nuova venissero rotti.

Paolo non nascose certamente alle autorità imperiali il punto fondamentale della nuova dottrina: la missione redentrice, la resurrezione e l'aspettazione del glorioso ritorno di Cristo sulla terra. Aveva atteso l' invio a Roma come l'occasione migliore per rendergli testimonianza e giuntovi, scrive ai Colessesi domandando le loro preghiere per ottenere la grazia di parlare degnamente ed efficacemente di quello ch'egli chiama il « mistero di Cristo », per cui era prigione. La sua operosità di propagandista eccitò lo zelo di altri che prima per timore erano stati quieti ed ora, parte per emulazione o spinti dall'esempio suo e dalle parole, parte anche per invidia, si dettero a predicare Cristo con ardore. I fedeli crescevano di numero e si raccoglievano dagli ambienti e dalle classi più disparate. La leggenda vuole che Paolo entrasse in rapporto con lo stesso Seneca e la cosa, se manca di prove, non è inverosimile. L'apostolo mirava, se avesse potuto, a conquistare la classe dominante ed è certo, per quel ch'egli stesso ne scrive, che la nuova dottrina fu divulgata nell'ambiente del pretorio e che un nucleo di fedeli si costituì nella stessa casa imperiale (*ai Filipp.*, 4, 15). Quale atteggiamento prese l'autorità romana di fronte a questo ardente proselitismo? È nota, nè occorre insistervi, la grande tolleranza religiosa dei romani. Fu loro principio non solo lasciare ai popoli vinti la propria religione purchè questa non servisse ad agitazioni politiche, ma mostrarsi rispettosi e devoti alle divinità dei paesi che conquistavano:

più o meno rapidamente quasi tutti gli dei stranieri trovarono un posto nel pantheon sempre più largo dell' impero. Tuttavia per i cittadini romani valeva sempre l'antica legge: *Separatim nemo habessit deos, neve novos sive advenas nisi publice adscitos: privatim colunto quos rite a patribus*; che Cicerone (*de legibus*, II, 8, 1; 10, 25) commenta e giustifica: *suosque deos aut novos aut alienigenas coli confusionem habet religionum et ignotas caerimonias etiam sacerdotibus* [1]). L'osservanza non ne era sorvegliata con troppo rigore, ma non venne mai abrogata e col rinascimento religioso e morale promosso da Augusto riprese efficacia.

Rispecchiano bene i criteri seguiti dal principato i consigli che, secondo Cassio Dione (*hist. rom.*, LII, 36), avrebbe dato Mecenate ad Ottaviano: « Adora tu stesso la divinità sempre e in ogni modo, secondo gli usi patrii e costringi gli altri a onorarla. Odia e punisci quanti tentano innovare alcunchè a suo riguardo, non solo in grazia degli dei, ma anche perchè gl' introduttori di nuove divinità inducono molti a pensare ed agire diversamente, e da ciò nascono le congiure e i complotti e le congreghe che nuociono assai alla monarchia. Non tollerare che vi sia ateo nè mago. L'arte di vaticinare invero è necessaria; fa' dunque che vi siano alcuni aruspici e interpreti di sogni ai quali possano ricorrere quanti vogliano. Ma maghi o fattucchieri assolutamente non devono esservi, poichè spesso annunziando alcune cose vere tra più false spingono molti a novità. Lo stesso operano non pochi di quelli che fan mostra di attendere alla filosofia: però siano tenuti d'occhio anche questi ». Ed ecco le norme messe in pratica da Tiberio (Svet., *Tib.*, 36): *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris coeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent. Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus veniam dedit.* Ogni tanto il senato o l' imperatore intervengono a frenare il proselitismo troppo invadente delle religioni straniere, specialmente orientali, e a punire severamente i cittadini dell'aristocrazia che se ne lasciavano infettare. E si trattava sempre di religioni nazionali ch'erano lecitamente professate dai sudditi delle varie regioni, dov'esse erano più accreditate o avevano avuto origine. Più difficile sarebbe

---

[1]) Cfr. Liv., IV, 30: *Ne qui nisi Romani dii, neve quo alio modo quam patrio colerentur.* Serv., *ad Aen*, 8, 187: *Cautum enim fuerat et apud Athenienses et apud Romanos ne qui novas introduceret religiones.*

stata la posizione di una religione nuova, che si fosse formata allora e non avesse base nazionale, anzi mirasse a fondere e ad affratellare nel suo seno tutte le nazioni e tutte le classi passando sopra alle divisioni politiche e giuridiche, e promuovendo così una trasformazione radicale di tutta la società. Paolo il giureconsulto ci ha lasciata a questo proposito una massima, che indica l'attitudine del governo romano fedele alle antiche tradizioni : *Vaticinatores qui se deo plenos adsimulant, idcirco civitate expelli placuit, ne humana credulitate publici mores ad spem alicuius rei corrumpantur.... Qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite·puniuntur* (V, 21, 1). Essendo il cristianesimo una religione nuova, distinta dal giudaesimo, e per giunta una di quelle atte ad esaltare ed eccitare gli animi verso un nuovo ordine di cose, esso era una religione vietata : non occorreva una legge speciale che lo proibisse, bensì ne occorreva una per legittimarne la pratica. Tertulliano ch'era avvocato e conosceva il diritto, lascia trasparire questa circostanza quando, ricordata la vecchia legge, racconta che Tiberio, informato delle opere mirabili compite da Cristo, propose al senato di approvarne la religione, ma questo non consentì : e Tiberio dolente sarebbe rimasto fermo nella sua opinione, e avrebbe comminato gravissime pene a chi osasse denunziare alcuno come cristiano (*apol.*, 5). È una leggenda, se pure non è invenzione dell'apologista per i bisogni della causa : manifesta però quale procedimento si sarebbe dovuto seguire per ottenere il nulla osta dell'autorità statale. Che se veramente la nuova fede avesse voluto affrontare il giudizio dell'assemblea suprema dello Stato, vi erano oltre la novità e la tendenza a trasformare gli ordini sociali, troppi motivi dal punto di vista politico romano per cui non l'approvazione, ma avrebbe ottenuta la condanna.

Come terminò il processo di Paolo ? Egli racconta che dovette difendersi una prima volta appena giunto in Roma, forse in base al rapporto inviato dal procuratore Festo, e sebbene abbandonato da tutti sfuggì al pericolo della condanna pur rimanendo in custodia (II *a Tim.*, 4, 16-17 e 1, 8). Ciò dimostra che, o furono chieste sul suo conto ulteriori informazioni, oppure oltre l'accusa di offesa alla religione giudaica, per la quale sarebbe stato facilmente assolto, altre ve ne furono, come di offesa devozione verso Cesare e Roma, sulle quali, come sul cristianesimo stesso la cui professione il reo non celava, fu differito il giudizio. Egli lascia sperare ai Filippesi (1, 20 segg.) la sua liberazione, e un'antica tradizione vuole che dopo due anni fosse liberato e continuasse il suo apostolato, o tornando in oriente, o recandosi in

occidente sino in Ispagna. Ma nulla di preciso risulta, ed è notevole che mentre possediamo lettere sue del periodo anteriore alla prigionia e parecchie scritte durante questa, non una ne abbiamo che si riveli certamente scritta dopo, quando l'autorità dell'apostolo sarebbe stata maggiore per il pericolo affrontato e superato. L'assoluzione sua per parte del tribunale imperiale, data l'aperta professione di fede nel Cristo e l'ardente sua propaganda, avrebbe avuto il significato morale d'un riconoscimento della liceità della nuova fede. Non è strano che di un fatto così importante nè Paolo, nè i suoi discepoli ch'erano numerosi ci serbassero ricordo ? e che l'autore stesso degli *Atti* invece di chiudere il racconto con l'assoluzione e il trionfo, tronchi invece la narrazione dicendo che per i due anni di prigionia Paolo predicò Cristo con tutta franchezza ? Si direbbe che l'autore abbia interrotto il racconto alla vigilia d'una catastrofe inaspettata. Dopo un'assoluzione del propagandista più attivo, che non dissimulava la sua fede e la sua speranza, sarebbe quasi inesplicabile lo scoppio violentissimo della persecuzione qualche anno dopo [1]). La condanna di Paolo è tanto più probabile, in quanto proprio in quegli anni le accuse e le condanne per pratiche religiose straniere e illecite sono frequenti nella stessa aristocrazia senatoriale. A ogni modo il suo processo e la sua dimora in Roma dettero agio alle autorità, al prefetto del pretorio e al *consilium principis*, e forse allo stesso Nerone, di conoscere la nuova fede e la società che la professava, la sua distinzione dal giudaesimo e il proselitismo che andava compiendo.

La persecuzione vera e propria scoppiò qualche tempo dopo l'incendio, non immediatamente avvenuto questo. Svetonio non collega la punizione dei cristiani col disastro che aveva colpito l'urbe, e Tacito prima di parlarne espone tutti i provvedimenti presi dall'imperatore per riparare ai danni e alle ruine. Solo più tardi, a distogliere con un processo e con punizioni clamorose l'attenzione del popolo dall'incendio e dalle sue cause e a dissipare l'opinione che lo voleva ordinato e voluto dallo stesso imperatore, questi avrebbe ricorso all'espediente

---

[1]) Anche il Fracassini, op. cit., p. 76 segg., ritiene che il processo di Paolo terminasse con una condanna che sarebbe conseguenza della proibizione del cristianesimo avvenuta verso il 60 : l'apostolo sarebbe stato giustiziato senza più comparire al tribunale d'appello, con un'esecuzione sommaria. Però nessuna autorità aveva potere di giudicare un reo a disposizione del tribunale imperiale la cui giurisdizione assorbiva qualunque altra. Se Paolo fu condannato, ciò fu dal tribunale imperiale, ch'ebbe modo di conoscere chiaramente nella persona e nella dottrina del più attivo e animoso propagandista la nuova fede.

di attirare lo sdegno e l'attenzione popolare sopra i già invisi e odiati cristiani [1]). Che questi però non venissero condannati come incendiari risulta dall' indiretta ma efficacissima prova del silenzio di tutti gli scrittori antichi e gentili e cristiani: fra tante accuse che venivano rivolte ai fedeli questa, che sarebbe stata gravissima, mai non compare, nè gli apologisti hanno da faticare per combatterla. La frase di Tacito (*ann.*, 15, 44): *igitur primum correpti qui fatebantur*, non può in alcun modo interpretarsi: « pertanto arrestati prima quei che confessavano di aver appiccato l' incendio »: è assurdo supporre che i cristiani spontaneamente e pubblicamente si vantassero autori di esso, nel qual caso la tradizione storica pagana, che s'accorda nell'attribuirne la colpa a Nerone o al caso, non avrebbe dimenticato di segnalare che vi furono di quelli che spontaneamente s'eran detti incendiari. Tacito stesso sulle cause del disastro oscilla fra le due opinioni: *forte an dolo principis incertum.* Per le stesse ragioni non può trattarsi di confessioni strappate fra le torture, nel qual caso, gli arresti avrebbero dovuto precedere le confessioni, non seguirle. La frase significa: « pertanto arrestati prima quei che professavano palesamente di esser cristiani, e poi sugl' indizi da essi forniti un' ingente moltitudine furono coinvolti, non già nel delitto d' incendio, ma d'odio verso il genere umano ». Impossibile sarebbe stato il sentimento di pietà che lo stesso scrittore attesta essere sorto in molti spettatori dei supplizi, se i cristiani fossero stati puniti per aver cagionato un così immane disastro.

Inquisire contro di essi sarebbe spettato in prima linea al prefetto di città, un magistrato la cui missione era di mantenere l'ordine, sorvegliare e reprimere gli elementi torbidi, schiavi, vagabondi, criminali, stranieri, le associazioni sospette. Ma oltre il tribunale del prefetto di città, con autorità e giurisdizione illimitata e suprema vi era quello dell' imperatore. Questi nell'esercizio delle sue funzioni giudiziarie non è sommesso alla legge, nè legato dalle definizioni e distinzioni giuridiche dei delitti, la procedura dipende di pieno diritto dalla sua volontà, le pene stesse sono in suo arbitrio e può imporne inferiori o superiori a quelle stabilite per i singoli delitti. Tacito indica l' iniziativa e

---

[1]) Il PROFUMO, op. cit., p. 266 segg., ha giustamente messo in luce che non vi furono per parte di Nerone condanne per l'incendio di Roma nè di pagani nè di cristiani. Il libro del PASCAL, *L'incendio di Roma e i primi cristiani*, 1900, ha provocato una più ampia discussione sui primi rapporti fra lo Stato romano e il cristianesimo, ma ha fallito all' intento di scolpare Nerone attribuendo l'incendio ai cristiani. Cfr. A. COEN, *La persecuzione neroniana dei cristiani*, in « Atene e Roma », 1900, p. 337 seg.

l' intervento personale di Nerone (*subdidit reos.... exquisitissimis poenis affecit*), il quale non essendo appunto vincolato dalle norme comuni poteva, ed egli solo, gravare i condannati di pene così atroci e così raffinate che parvero eccessive agli stessi pagani. Inoltre tra i cristiani alcuni almeno godevano la cittadinanza romana, e quindi il diritto di appello all' imperatore, ed è da credere che a questo ultimo rifugio ricorressero prima di farsi giustiziare. Sicchè quand'anche i processi contro di loro fossero incominciati, ciò che non pare, al tribunale del prefetto di città, la causa fu decisa in ogni modo dall' imperatore e dal suo *consilium*.

Le questioni che Nerone e i suoi consiglieri dovettero porsi possiamo immaginarle. Non ostante la tortura, certamente applicata ai fedeli, la prova ch'essi avessero causato l' incendio non fu raggiunta. Ma chi erano i cristiani? I seguaci di Cristo che come usurpatore e ribelle Ponzio Pilato aveva crocifisso. Erano essi giudei e partecipi dei loro privilegi? No: vi era anzi fra giudei e cristiani un profondo dissidio e odio, sebbene la setta fosse nata in Giudea. Che cosa era dunque il cristianesimo? Una *religio*, una *superstitio nova*, e perciò solo illecita. Ma era anche una *superstitio exitiabilis malefica*: venerare come capo e autorità suprema un ribelle, crederlo risuscitato, aspettarne il ritorno e il trionfo, separarsi per costumi ed usi dagli altri uomini come i giudei e più di questi attirare su di sè con la propria condotta l'odio delle plebi, non riconoscere gli dei dell'impero, indurre i cittadini ad abbandonare il culto paterno per un culto che si compiva in riunioni misteriose dove forse si attuavano pratiche magiche detestabili, moltiplicare il proselitismo nelle classi umili e servili eccitandone la speranza; ecco i caratteri della nuova religione. E qual'era stato il frutto della propaganda cristiana? Dove essi si erano infiltrati avevan provocato dissensi, disordini e sommosse. Era dunque una tendenza pericolosa da reprimere con i più aspri rigori. Non per un solo capo certamente apparvero dannabili i cristiani, ma uno era e dovette apparire fondamentale, gli altri accessori e derivanti da quello. Il cristianesimo era una religione, una *superstitio nova*, ed erano effetto e conseguenza del nuovo spirito religioso che animava i seguaci gli altri crimini di lesa religione e di lesa maestà del popolo romano, di mala setta di cui essi potevano esser ritenuti rei. Di fatti qual' è la giustificazione della condanna in Svetonio? *Afflicti suppliciis Christiani genus hominum superstitionis novae et maleficae*: l'apposizione indica il titolo giuridico e il motivo della condanna. E qual' è la colpa maggiore che Tacito addebita ai cristiani, e per la quale egli trova che si fece bene a punirli? *Auctor nominis eius Christus Tiberio*

imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam originem eius mali sed per urbem quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Anch'egli indica l'esizievole superstizione con cui s'identifica l'odio verso il genere umano (*odio humani generis coniuncti sunt*), ch'è l'accusa di misantropia a fondo religioso, già rivolta ai giudei. E come determinerà Plinio il delitto dei cristiani quale risultò da tutte le sue indagini? *Nihil aliud reperi nisi superstitionem pravam immodicam*: frase tanto più notevole in quanto egli alla prova aveva visto come i cristiani si rifiutassero di adorare gli dei e le immagini dell' imperatore, e pur non gli passò in mente di dirli rei di lesa maestà o di sacrilegio, che sarebbero stati delitti più gravi. *Superstitio* è una forma di religione eccessiva, infondata, ridicola o malvagia e pericolosa; per lo più sono dette *superstitiones* le religioni nuove o straniere; qualche volta si usa il termine senza significato di biasimo per la stessa religione. L'accusa di seguire superstizioni, o culti nuovi od estranei, è frequente in quest'età, ed è sempre un crimine capitale. Si ricordino il processo contro Statilio Tauro sotto Claudio: l'accusatore *pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat* (Tac., *ann.*, XII, 59); quello contro Lepida moglie di Cassio a cui si incolpavano *incestum cum fratris filio et diros sacrorum ritus* (*ann.*, XVI, 8); quello contro Trasea *contra instituta et caerimonias maiorum proditorem palam et hostem* (*ann.*, XVI, 28); e soprattutto il processo contro Pomponia Grecina nel 57 a. C. accusata *superstitionis externae* (*ann.*, XIII, 32). Dire con Svetonio, con Tacito, con Plinio che i cristiani erano colpevoli e dannabili e giustamente puniti come seguaci di una nuova superstizione, è quanto dire che in essi di punibile vi era il delitto religioso, il cristianesimo, la professione, o ch' è tutt' uno, il *nomen Christianum.* D'altra parte condannare a morte i seguaci di una religione, appunto perchè seguaci di essa è lo stesso che condannare e rendere giuridicamente vietata la religione stessa. Come fu espressa dal tribunale imperiale [1]) la colpa o l' insieme di colpe che si addebitavano ai cristiani? Le religioni o superstizioni che ai cittadini era vietato di abbracciare erano molte: in nessun altro modo

[1]) È noto che anche l' imperatore nel pronunziare la sentenza soleva esprimere il motivo, e l'attesta per Nerone un episodio narrato da Seneca: *Animadversurus in latrones duos Burrus praefectus tuus, vir egregius et tibi principi natus, exigebat a te scriberes in quos et ex qua causa animadverti velles. Hoc saepe dilatum, ut aliquando fieret instabat. Invitus invito cum cartam protulisset, traderetque, exclamasti: Vellem litteras nescirem!* (*de clem.*, II, 1.

potè meglio indicarsi la colpa di quelli che avevano abbracciata la cristiana, se non designandoli con quel nome di cui essi si gloriavano: nessun'altra parola poteva designare meglio tutto il complesso di crimini che sgorgavano dalla nuova professione religiosa se non il nome divenuto già infame presso il popolo: *Christianus*; questo titolo doveva portare la tabella affissa sulle croci e sui pali dei martiri.

Sotto l' impero manca un vero organo legislativo in materia penale. Da prima i *senatus consulta*, poi le costituzioni imperiali ne tengono luogo: una decisione presa dal tribunale dell' imperatore ch'era il supremo anche nelle cause in appello, diveniva norma per tutti i casi analoghi e quanto agli effetti era equiparabile a un decreto del senato o a un rescritto del principe. Si ricordino le parole di Ulpiano (*dig.*, I, IV, 1): *Quodcumque imperator per epistulam et subscriptionem statuit,* VEL COGNOSCENS DECREVIT, *vel de plano interlocutus est, vel edicto praecepit legem esse constat: haec sunt quas vulgo constitutiones appellamus.* L'espressione *legem esse constat* deve interpretarsi « ha valore di legge » o « è legge » prendendo però la parola in senso lato; la frase *vel cognoscens decrevit* indica appunto le decisioni prese dall' imperatore nell'esercizio delle sue attribuzioni giudiziarie nel corso dei giudizi (*cognitiones*) che si svolgevano al suo tribunale; l'altra *vel de plano interlocutus est* si riferisce alle decisioni extragiudiziali che l' imperatore consultato dava interloquendo su punti oscuri o dubbi del diritto in cause trattate da altri giudici.

La soluzione del problema che ha tanto occupato gli studiosi sta appunto in questo, che la condanna del cristianesimo non avvenne per mezzo di una legge propriamente detta, nè di un senatusconsulto o di una lettera o rescritto o editto imperiale, di cui non si ha memoria, ma fu l'effetto della sentenza emanata dal tribunale supremo dell' imperatore nella causa dei cristiani. La condanna inflitta da Nerone e dal suo *consilium* fu tanto più efficace in quanto, date le leggi e la mentalità giuridica romana, il cristianesimo era già illecito e proibito per se stesso, quale religione o superstizione nuova atta a eccitare gli animi. La condanna non creò quindi un nuovo reato, ma applicò ai cristiani una figura giuridica già esistente, sebbene nel genere delle superstizioni vietate si venisse a distinguere d'allora in poi la specie cristiana, il reato specifico di cristianesimo. Il processo contro i cristiani fu un processo celebre e per il numero dei coinvolti e per le pene gravissime inflitte e per il carattere religioso dei condannati: l'eco ne giunse certamente nelle provincie più remote dell' impero. Dovunque erano cristiani si seppe che la loro professione era punita con gli estremi supplizi

nè è da escludere che anche fuori di Roma i loro nemici, ch'erano già numerosi dovunque, ne approfittassero per chiedere che si procedesse contro di essi.

Se con la mente si ripassano le antiche testimonianze si vedrà che in questo modo restano spiegate e interpretate adeguatamente. *Christianos esse non licet, non licet esse vos*, ecco lo stato di diritto, non per legge ma di fatto. Non si ricorda una legge nè un senatusconsulto, nè un decreto di Nerone, perchè non ve ne fu. Tuttavia Tertulliano poteva parlare in senso lato e improprio di *leges* che rendevano al suo tempo illecito il cristianesimo, e chiamare la persecuzione contro i cristiani un *institutum* neroniano; poichè Nerone per il primo aveva messo l'autorità imperiale contro il cristianesimo. Che se le leggi e gli atti dei cattivi principi venivano aboliti con la *damnatio memoriae*, e se ciò avvenne per gli atti di Nerone, non venivano affatto cassate le sentenze del tribunale imperiale. Plinio potè dire di non conoscere quale fosse la colpa che propriamente si puniva nei cristiani, la misura della pena e la procedura da seguire, non avendo mai assistito alle *cognitiones* contro di essi, appunto perchè non esistendo nè legge nè decreto in proposito, tutto il procedimento avveniva per una tradizione di pratica forense, che si era trasmessa dal primo processo sino al tempo di Plinio. I fedeli furono puniti puramente come cristiani, e in base alla sola loro professione di fede, poichè la condanna del tribunale imperiale aveva col nome di *christianus* designato il reato della nuova superstizione, con tutti gli altri reati che ne derivavano e lo accompagnavano, onde professarlo equivaleva a rendersi rei confessi, e con ciò affrontare inevitabilmente l'estremo supplizio.

Per le autorità romane la causa del cristianesimo era stata giudicata due volte: la prima quando il procuratore di Giudea ne aveva crocifisso il fondatore, la seconda quando il tribunale imperiale ne aveva colpito con le massime pene i seguaci. *Res iudicata pro veritate habetur, bis de eadem re agere non licet*, erano massime fondamentali nel diritto civile che facevano sentire la loro efficacia anche nel penale. Dopo che l'imperatore aveva punito così esemplarmente il reato di superstizione o religione cristiana, non era più concesso a un giudice inferiore rimandare libero il fedele che se ne professasse apertamente seguace, e nella professione persistesse. E processi e condanne vi furono qua e là, di tempo in tempo, come si può argomentare oltre che dalle allusioni degli scrittori ecclesiastici, anche dalla frase di Plinio in cui dice di non aver mai assistito alle *cognitiones* contro i cristiani, con la quale evidentemente non ha alluso ai processi del tempo di Nerone, ma a

quelli del suo tempo e specialmente del regno di Domiziano e dei primi anni di Traiano. Il rescritto di quest' imperatore alla consultazione di Plinio, per un verso migliora assai la condizione dei cristiani, perchè li sottrae alle ricerche e agli arbitrii della polizia che dovrà disinteressarsene, e perchè esclude le denunzie anonime nelle quali era facile coinvolgere molti impunemente. Inoltre le denunzie personali erano sotto Traiano e i prossimi successori particolarmente pericolose, bastando che il cristiano negasse e sacrificasse per convincere di calunnia chi l'aveva denunziato, e invocare contro di lui le gravi pene stabilite contro i delatori. Tant' è vero che i nemici dei cristiani ricorsero alle accuse popolari : a voce di popolo s' inveiva contro i fedeli e si domandava la loro condanna, ma anche questa via facile fu chiusa da Adriano con il rescritto al proconsole d'Asia Minucio Fundano, vietando le accuse tumultuarie e ordinando esemplari castighi contro i falsi delatori. Sotto l'aspetto giuridico però la risposta di Traiano a Plinio, prescrivendo che i cristiani convinti e ostinati nella professione della loro fede fossero puniti, rese definitiva e stabile la condanna del cristianesimo, e allontanò sempre più il riconoscimento della sua liceità. Sinchè non esisteva in proposito nessuna decisione scritta. era possibile ai fedeli sperare che esaminata la loro causa con più spassionatezza, dai processi che s' imbastivano emergesse la loro innocenza, e un buon imperatore se ne convincesse e riparasse la condanna del tribunale di Nerone con una sentenza contraria. Ma dopo la risposta di Traiano, data anche la fama di equità e giustizia che quest' imperatore meritamente ebbe, diveniva quasi impossibile mutare quell' ordine di cose, e dare libertà alla nuova religione, e ciò non avvenne di fatto se non quando salì sul trono imperiale Costantino che il cristianesimo aveva imparato a stimare sulle ginocchia materne, e in esso trovava una forza nuova che poteva favorire la sua politica. D'altronde la concezione cristiana del mondo e della società era in troppo aperta contraddizione con gli ordinamenti romani, e il conflitto andò inasprendosi nel terzo secolo, quando l' impero, minacciato da tanti pericoli, vide nel cristianesimo un nemico sempre più pericoloso. Se gli apologeti da un canto cercarono di dimostrare l' innocuità e la bontà della nuova fede, i pagani e i giudici che condannavano i fedeli alla morte non mancavano di argomenti per giustificare la loro avversione e la giustezza giuridica delle sentenze. I delitti di sacrilegio di lesa maestà e di associazione illecita, per l'organizzazione sempre più vigorosa che la Chiesa era andata assumendo, venivano specialmente rimproverati ai fedeli. Commetterebbe però un grave errore di prospettiva storica chi ne concludesse che

questi reati abbiano costituito sin da principio il fondamento della condanna del cristianesimo. Il titolo giuridico per cui i fedeli furono condannati fu la loro testimonianza della fede in Cristo, il reato stesso religioso, la *superstitio nova et malefica, prava et immodica, exitiabilis,* la professione o, ch' è tutt' uno, il *nomen Christianum.* E questo rimase il titolo anche in seguito: *Porro sententiae vestrae* — concludeva Tertulliano — *nihil nisi Christianum confessum notant, nullum criminis nomen extat nisi nominis crimen est* (*ad nat.*, 3).

B. MOTZO.

ECHI DELL' ODISSEA NELLA POESIA POPOLARE GRECA?

L'opinione « che il secolo undecimo e in genere il medioevo conoscesse qualche traduzione o riduzione abbastanza estesa dell' *Odissea* », come pensarono il Fauriel ed altri dopo di lui e come, in più estesa misura, tentò di dimostrare il Settegast, cercandone le tracce in non pochi poemi e romanzi medievali, specialmente di lingua d'oil, non sembra più sostenibile dopo le ingegnose e convincenti ricerche di E. G. Parodi [1]). Ditti cretese, Darete frigio, due delle *Fabulae* di Igino soprattutto, insieme a qualche passo di Ovidio, di Boezio, di Virgilio bastano a spiegarci quel che di materia « omerica » ritroviamo in poeti

---

[1]) *L'« Odissea » nella poesia medievale* (« Atene e Roma », 1920, pp. 89-112). Forse ad eguali risultati si giungerebbe esaminando anche altri testi di cui il Parodi non si occupa, per es. il *Merugud Uilix maicc Leirtis* [Peregrinazioni di Ulisse figlio di Laerte], edito da K. MEYER (London, Nutt, 1886) secondo due mss., dell'anno 1300 e della fine del 1300. Il Nutt stesso riconosce che « sarebbe difficile dire fino a che punto il nostro autore conoscesse la vera storia di Ulisse.... A noi non sembra di afferrare, di quando in quando, che deboli echi del poema omerico.... il nostro autore deve aver conosciuto, per vie tuttora ignote, l'argomento e vari episodi principali del poema omerico, ma così vagamente da lasciar libero giuoco alla sua fantasia » (*Introduction*, p. IX seg.). Siamo in Irlanda, dove la cultura classica penetrò in età molto remota e mise radici profonde, sì da render verosimile ciò che altrove non ammetteremmo.

e scrittori medievali, fino alla mirabile intuizione dantesca. Leggendo l'articolo del mio dotto collega, ripensavo a due mie ormai vecchie conferenze [1]) nelle quali, esaminando alcuni canti popolari della Grecia moderna in cui ritornano tipi, motivi, episodî e situazioni dell'*Odissea*, negavo che potessero, come altri mostrò di credere, direttamente derivare dal poema omerico. Mi sembrava allora — e mi sembra, dopo rinnovato studio ed ulteriore esame di altri materiali venuti nel frattempo a mia cognizione, anche oggi — doversi conchiudere che alcuni di quegli elementi comuni, conservati attraverso i secoli nella poesia popolare, risalgano ad una remotissima antichità, anteriore a quella della composizione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Non il poeta-artista ha ispirato il cantore popolare, ma la poesia « anonima » ha fornito in parte i materiali alla sorella, minore d'età e maggiore d'arte. Il titolo delle conferenze, e del presente articolo che brevemente le riassume e le completa, avrebbe quindi dovuto essere *Echi della poesia popolare nell'« Odissea »*, anzi, più che echi, *Elementi*. Ma tale titolo, oltre che soverchiamente presuntuoso da parte mia, sarebbe stato sproporzionato alla modesta trattazione che tocca solo degli « elementi » comuni conservati nei *τραγούδια*.

Se lo studio di Omero fiorì, come tutti sanno, coi dotti alessandrini e dette pur qualche magro frutto nell'età bizantina, la sua grande poesia non lasciò nei secoli successivi tracce sensibili nemmeno nella sua stessa patria, nell'anima e nel pensiero del popolo greco. Delle centinaia e centinaia di « tradizioni », raccolte e illustrate dal principe dei laografi greci, N. G. Politis [2]), appena tre ricordano il nome di Omero (1 e 2), di Telemáco e Penelope (150), ma tutte e tre sono di provenienza dotta e tramandate al popolo in età recente [3]). In nessuno dei canti che ora esamineremo, appare il nome dell'eroe, della moglie (benchè Penelope sia nome de' più comuni in Grecia), del figlio; nè Circe, nè Calipso, nè Polifemo sono mai ricordati, quantunque in più d'un canto si risentano gli episodî relativi alle maghe; nemmeno

[1]) Una del 18 febbraio 1908, al Circolo Filologico di Venezia; l'altra del 18 marzo 1912, alla « Dante Alighieri » di Ateno.

[2]) *Παραδόσεις. Ἐν Ἀθήναις, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου*, 1904. Il primo volume (pp. 1-628) contiene 1013 « tradizioni », attinte alle fonti più svariate; il secondo, (pp. 629-1348), le note.

[3]) Politis, op. cit., II, pp. 636 e 761. Nè il nome *Ὀδυσσεύς* ricorre nemmeno una volta nelle 630 pagine del ben nutrito volume del Lawson, *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910), quantunque vi si citino una quantità di « sopravvivenze » anche all'infuori del campo religioso.

l'episodio di Argo, del vecchio cane fedele, che pur avrebbe dovuto colpire la fantasia popolare, ha lasciato traccia nei *τραγούδια*. Ma numerose invece, ed evidenti, sono le corrispondenze alle quali sopra accennavo e che possiamo seguire in quattro gruppi di canti.

Nel primo, le cui numerose varianti di poco differiscono e recano, nel dodecasillabo così diverso dal solito « verso politico », « l'impronta di medievale antichità » [1]), si narra del marito trattenuto da una maga e invano sospirante il ritorno alla casa e alla famiglia:

Viandanti, se passate da casa mia | c'è un melo nel mio cortile, e bussate: | correte, salutate la mia mammina, | la dolente mogliettina mia, | i poveri miei bimbi, i miei vicini. | E dite alla mia cara, dite all'Elenuccia | che aspetti, se vuole: se vuole, si mariti: | metta bruno, se vuole: venga a cercarmi. | Poichè mi hanno sposato, nell'Oriente: | presi una piccola donna, la suocera maga: | incanta le barche, più non vanno: | mi stregò anche me, più non ritorno. | Sello il mio cavallo, e si dissella: | cingo la mia spada, e si discinge: | scrivo una lettera per mandarla, e si scancella [2]).

Ma della sorte futura del povero prigioniero nulla ci dicono questi canti. Pure da una notizia del Politis [3]) sappiamo che la variante di Sozopoli, terminante anch'essa coi due versi citati nella nota 2, è completata da un racconto in prosa, in cui la sposa, raggiunto il marito lontano, con tre sole parole lo strappa alla schiavitù e lo riconduce alla patria e alla famiglia. Ed ecco che un poeta di popolo [4]) ci ripete la storia col « lieto fine », nella forma (credo unica) raccolta dal Pachtikos [5]) e che, per la sua intrinseca bellezza, mi piace riportare, sebbene la seconda parte non abbia alcun rapporto col racconto dell'*Odissea*:

« Va il mio caro, va via laggiù nella Persia, | dodici anni sono, lettera non mi mandò, | ora lettera mi manda, ora e notizia: | 'Vuoi, fanciulla mia, maritati: marito prendi; | vuoi, il saio mettiti e fàtti monaca. | Me mi sposarono quaggiù nella Persia, | mi dettero di Persia una fanciulla e prima maga; | strega i bastimenti, e non vanno; | mi stregò anche me, e non ritorno. | Se mi metto in cam-

[1]) Così parve allo ZAMBELIOS, primo editore (1852) del canto ristampato dal PASSOW, *Carmina popul. Graeciae recentioris*, 570; le varie forme di esso sono registrate dal POLITIS, *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ*, 172, p. 298. Si veggano anche i miei *Canti popolari greci* (Palermo, Sandron, 1905), pp. 63 e 125.

[2]) In luogo dei due ultimi versi, si ha spesso: « Quando voglio partire, nevi e piogge: | quando ritorno indietro, sole e stelle ».

[3]) Nella rivista *Λαογραφία*, da lui diretta o in gran parte redatta: *A'*, p. 603.

[4]) Le voci turche sparse nel canto e la menzione dei « fiorini di Venezia » giovano a fissarne la patria e l'età relativamente recente.

[5]) 260 *δημώδη ἑλλ. ᾄσματα*, Atene, 1905, vol. I, p. 212.

mino, nevi e piogge ; | o se ritorno indietro, solo ed allegrezzo' ». | Come l'udì la ragazza giovinetta [1]) | barca a quattro remi prende e va nella Persia : | « Buondì, fanciulla di Persia e prima signora ! | dove va il tuo caro, dove va il tuo marito ? ». | 'È sceso giù, è andato a caccia ; | sedetevi un pochino ed ora ritorna'. | « Non ho io da sedere nè da fermarmi ; | tre paroline ho da dire a te : | — L'arca di Giorgio non si è infranta, | la verga di argento non si è spezzata, | i tre colombi non son volati via ». | Discese e va. Venne e il suo marito : | 'È venuta una ragazzetta, coi capelli legati in una treccia, | portava al collo fiorini di Venezia [2]) ; | tre paroline mi disse perchè te le dicessi : | — L'arca di Giorgio non si è infranta, | la verga di argento non si è spezzata, | i tre colombi non son volati via'. | « L'arca di Giorgio è la mia mamma, | la verga d'argento è la mia moglie, | i tre colombi sono i miei bambini. | Sta' sana, fanciulla di Persia, ed io ora partirò ».

Ma in questa forma la leggenda del viandante stregato è combinata con un altro « motivo », estraneo alla originaria : nella quale egli non sapeva strapparsi alle lusinghe della maga e la fida moglie lo attendeva invano. L'episodio di Circe deriva, secondo ogni probabilità, dalla prima forma del racconto popolare, che anzi ci dà un indizio prezioso per vedere nella vera luce l'episodio omerico. È difficile invero che lo componesse il poeta dell'*Odissea*, il cantore di Ulisse da Calipso, da Polifemo, dai Proci. Avrebbe egli così dimenticato il carattere del suo eroe ? Nell' isola della maga passa un anno intiero gozzovigliando e occorre che i compagni gli ricordino la patria e la casa perchè finalmente pensi ad andarsene. Non è questo davvero l' Ulisse che a Ogigia non ha occhi nè per i fioriti boschetti dell' isola amenissima, nè per la bellezza immortale di Calipso, la ben chiomata ninfa divina ; ma solo, in disparte sulla spiaggia, guarda fra lacrime e sospiri il mare infecondo e lo tormenta il desiderio della patria lontana.

Questo smanioso e doloroso desiderio del *νόστος*, del ritorno in patria, che i Greci espressero con la parola *nostalgia*, fu certo argomento di numerosi canti che riecheggiano, attraverso non felici rifacimenti bizantini, nei *τραγούδια τῆς ξενιτειᾶς*, o della terra straniera, col loro commovente rimpianto delle dolcezze della casa e della famiglia, col penoso contrasto delle sofferenze dell'esule. Come ho altrove osservato [3]), il fatto che dal *νόστιμον ἦμαρ* omerico, « il dì del ritorno » sia venuto all'aggettivo *νόστιμος* il significato di « squisito », « prezioso », « dolce » [4]) dimostra quanto nel cuore di ogni greco

---

[1]) *ἡ κόρη κορασιά*.

[2]) S'intende legati in un vezzo.

[3]) *Canti pop. gr.*, p. 18, n.

[4]) Secondo il Lessico del Sophocles, in tal senso si trova per la prima volta in Metodio (312 d. C.) = Migne, *Patrol. gr.*, XVIII, 372 A. È notevole, come

ramingo fosse intimo e intenso il sentimento che il poeta dell'*Odissea* ha mirabilmente espresso con le parole di Ulisse trattenuto nell' isola di Calipso [1]:

.... ed io | nulla vedere potrei della terra nativa più dolce.... | Nulla così più soave riesce del suolo nativo, | nulla de' suoi genitori, a chi lungi, una casa pur pingue | abiti, in terra straniera, lontano da' suoi genitori.

La materia della seconda parte dell'*Odissea*, l'eroe che torna in patria proprio sul momento che la consorte, dopo la lunga fedele attesa, sta per passare ad altre nozze, la cacciata e l' uccisione dei pretendenti, il riconoscimento, ripete « motivi » diffusissimi e notissimi in letterature antiche e moderne, conservati tradizionalmente in due grandi gruppi di *τραγούδια*. Il primo è rappresentato dai numerosi canti detti della *ἁρπαγή*, del « ratto », entrati a far parte del ciclo di Akritas, del quale ebbi già a parlare ai nostri lettori [2]. Vi si distinguono due tipi (l'eroe insegue e abbatte i rapitori della propria sposa – l'eroe o in guerra, o in viaggio, o prigioniero, o schiavo apprende da segni portentosi che la sua diletta sta per sposarsi e giunge, miracolosamente, in tempo a sottrarla alle invite nozze e a rapirla), con numerose varianti; non potendo, per mancanza di spazio, riportarne alcuna, rimando al tipo più comune (*Canti pop. gr.*, 96, pp. 106-109, ovvero *Ἐκλογαί*, 75, pp. 98-100). L'altro gruppo ha per « motivo » fondamentale il « riconoscimento », l' *ἀναγνώρισις*. Come nell'*Odissea*, il marito ritornante non si dà subito a conoscere alla consorte fedele, ma la mette alla prova con una falsa notizia. E come Penelope, nonostante le parole di Euriclea, di Telemaco e di Ulisse stesso, non esce dalla sua pertinace incredulità se non quando Ulisse le ricorda un segreto

---

mi scriveva molti anni fa (nel febbraio del 1906) lo PSICHARI, che nella glossa di Esichio (*νόστιμον ἦμαρ· τὸ σωτήριον καὶ ἀνακομιστικόν, ἀνακομιστικὴ ἡμέρα*) « le sens de *redibundus* ne vient qu'en second; celui de *σωτήριος* paraissait donc le plus usuel à l'époque d'Hesychios (VI siècle environ) et c'est ce sens-là qui a dû amener la transition entre *redibundus* et *agréable* ». Cfr. anche le osservazioni dello stesso PSICHARI, in *Ῥόδα καὶ μῆλα, Α'*, p. 143.

[1]) *Odiss.*, IX, 27-28 e 34-36. Traduzione di G. PASCOLI (*Sul limitare*, p. 203).

[2]) *L'epopea bizantina di Digenis Akritas*, in « Atene e Roma », 1911, pp. 319-332. Cfr. la recensione del POLITIS, *Λαογραφία, Γ'*, p. 517 (ristampata in *Λαογραφικὰ Συμμεικτά, Α'*, p. 261 seg.). Notevole parallelo: e nel canto e nel poema (XXIV, 226 segg.) il reduce trova il vecchio padre, afflitto per la lunga assenza del figlio, a lavorare nell'orto; e senza farsi conoscere gli domanda a chi appartenga (*τὸ τίνος εἶν' τἀμπέλι;* [*Ἐκλ.* 75, 34] = *τεῦ δ' ὄρχατον ἀμφιπολεύεις; Od.*, XXIV, 257).

del letto nuziale, noto a lei soltanto e a lui e ad una fida ancella, così la moglie del viandante non si persuade dell'esser suo se non quando questi le ricorda un segno nascosto di quel seno casto e fedele, quando ridice alla cara, ancor dubitante, « le parole intime della sua tenerezza pudica »[1]. Il poeta del popolo tace, dopo il grido della moglie compensata, in quel momento di gioia ineffabile, dei lunghi anni di dolorosa attesa; il poeta d'arte aggiunge la magnifica similitudine della terra che « grata apparisce a chi naufrago nuota », della felicità dei naufraghi sfuggiti al periglio:

tale gioia ella avea del marito, guardandolo fiso, | nè dal collo di lui non scioglieva le candide braccia[2].

Ma se il canto popolare ha di meno nella fine, ha di più nel principio: come in tante altre ballate e romanze il poeta vuole, per dirla col Tommaseo, che « le immagini liete delle cose di fuori *facciano* degna corona all'affetto ». E prima di narrare, descrive: descrive com'era il cielo in quel giorno, in quell'ora: tutto soffuso dei rosei bagliori dell'aurora, fra l'estremo tremolare della stella mattutina. Striscie di luce sui monti, canti di uccelli fra i rami, volti ridenti di fanciulle allo specchio delle fontane. Non deve dunque tutta la natura gioire della gioia che si prepara a quei suoi due figli? Ed ecco tutto il canto[3]:

Rosseggiò l'oriente e l'occidente si schiara, | dolce albeggiano i monti e la stella del mattino dilegua; | van gli uccellini alle pasture e le belle alla fonte; | esco anch'io col mio morello, co' miei levrieri. | Trovo una fanciulla che lavava alla vasca di marmo; | la saluto, nulla mi dice; le parlo, non mi parla. | « Fanciulla, tiraci su acqua, che Dio ti dia fortuna, | ch'io beva ed il morello mio ed i miei levrieri ». | Quaranta secchi trasse, negli occhi non la vidi; | e dopo quarantadue, la vedo che piangeva. | « Perchè piangi, gentile, e grave sospiri? | forse hai fame, forse sete, forse hai cattiva la mamma? ». | ' Nè fame ho, nè sete, nè ho cattiva la mamma. | Straniero mio, se piango e se grave sospiro, | il marito io l'ho lontano, ora son dieci anni; | e ancora tre lo aspetto, cinque lo attendo | e dopo mi taglierò le trecce, monaca mi farò, | andrò ai deserti monti, entrerò in convento, | che lui mangi la terra lontana, e me il saio nero '. | « Fanciulla, il tuo caro è morto; fanciulla, il tuo diletto è ito | ed io i preti pagai e disse che tu mi ripagassi | ed io feci i pani del mortorio e disse che tu li ripagassi | ed io gli diedi un bacio e disse che tu me lo rendessi ». | ' Se tu pagasti i preti, a doppio ti ripagherò | e se tu facesti i pani, a doppio te li renderò; | ma per quel bacio,

---

[1]) Vedi lo squisito commento del TOMMASEO a una variante di questo canto, riportata nei citati *Canti pop. gr.*, p. 110 seg.

[2]) Traduzione di E. G. PARODI, in « Atene e Roma », 1907, p. 225.

[3]) Traduco dal testo del PASSOW (n° 442), che ha 35 versi di contro ai 29 del TOMMASEO.

corri e cercalo '. | « Fanciulla mia, io sono il tuo marito, io sono il tuo caro ». | ' Dimmi i segui della casa, e allora ti credo '. | « Hai un melo alla tua porta e una vite nel tuo cortile ; | e hai una pianta di limone piantata con le tue mani ». | ' Qualche vicino maligno te l'ha detto e tu lo sai ; | dimmi i segni del corpo, e allora ti credo '. | « Hai un neo sul petto e un neo all' ascella | e in mezzo al seno lo scapolare del tuo marito ». | ' Straniero mio, tu sei il mio marito, tu sei il diletto mio '.

Per quanto, nella secolare trasmissione orale e nel continuo adattarsi a luoghi e uditori diversi, il canto abbia assunto forma e aspetti remoti dal o dai prototipi, conserva tuttavia i principali elementi che da un qualche suo antichissimo progenitore passarono nel racconto omerico, divisi fra i due « riconoscimenti », prima per parte di Penelope, poi di Laerte. La fanciulla alla fontana non è meno « diffidente e testarda che fedele e prudente, e testarda appunto perchè fedele e prudente »[1]), di Penelope: e non crede che ai « segni del corpo », come l'eroina ai particolari del letto nuziale ; e della stessa astuzia dell'amico soccorso o ospitato si valgono il viandante e Ulisse ; perfino gli alberi e la vigna (*μηλιά, κλῖμα, λειμωνιά*, 442, 29-30) si ritrovano nel dialogo fra Ulisse e Laerte[2]) e perfino le parole (il che non proverebbe nulla senza tutte le altre prove) sono talvolta identiche: *πές μου σημάδια.... καὶ τότε σοῦ πιστεύω* 442,23 = *σῆμά τί μοι νῦν εἰπὲ ἀριφραδὲς, ὄφρα πεποίθω Od.*, XXIV, 329. Anche per un profondo conoscitore della letteratura neoellenica quale l' Hesseling, che del nostro canto si occupa studiando certi rapporti tra poesia epica e poesia popolare[3]), esso rappresenta « un avanzo di una letteratura, sempre tramandata oralmente, che più di ventisei secoli fa costituì la fonte del poeta dell'*Odissea* ». E all'obiezione che qualcuno potrebbe fare: « Non è più verosimile che il canto popolare sia derivato dall'*Odissea*, piuttosto che abbia preceduto l'epos o gli abbia fornito la materia ? » risponde con una fine osservazione : È strano che [nel poema] al segno più intimo, alla cicatrice sul corpo di Ulisse, sia attribuito minor valore che alla conoscenza di un particolare nella costruzione del letto, particolare che non sembra potesse esser rimasto un segreto per tutti, eccetto che per due persone[4]). « Il canto popolare non è così illogico :

---

[1]) E. G. Parodi, art. cit., p. 107.

[2]) *εἰ δ' ἄγε τοι καὶ δένδρ' ἐΰκτιμένην κατ' ἀλωήν | εἴπω.... ὄγχνας.... μηλέας.... συκέας.... σταφυλαὶ παντοῖαι: Od.*, XXIV, 336-343.

[3]) *Heldendicht en Volkspoëzie*, nella rivista olandese « De Gids », 1913, n° 4.

[4]) Veramente, del segreto era a parte anche l'unica ancella Aktoris : *ἀλλ' οἶοι σύ τ' ἐγώ τε καὶ ἀμφίπολος μία μούνη, | Ἀκτορίς: Od.*, XXIII, 227-28. E la sentenza

il riconoscimento avviene nel modo più naturale, col passare che fa la donna dal generale al particolare: la casa, il cortile, il corpo. Già questo milita in favore della priorità del canto rispetto al poema ».

Tutti sanno quanta copia di leggende, novelle e rapsodie, correnti fra il popolo greco, abbia ricantato, immortalandole con l'arte sua sovrana, il poeta dell'*Odissea*, i cui libri IX-XII sono un vero *corpus poeticum* di antico folklore. E molte delle cosidette « ingenuità », che la vecchia critica amava attribuire all' infanzia dell' umanità (!) in cui vivevano gli eroi omerici, sono invece eco graziosa e ridente della naturalezza e sincerità inimitabile che sempre fu caratteristica della poesia popolare: tali la gioia del mangiare e del bere [1]), il vanto delle proprie qualità, la nota risposta di Telemaco ad Atena (*Od.*, I, 215-16), il cercare e l'aspettare presagi ad ogni azione [2]) e soprattutto l' indeterminatezza geografica e il nessun riguardo alla cronologia. E questo prezioso materiale « popolare « ha permesso al poeta di rinfrescare e « modernizzare », stando alle ingegnose ricerche del Muelder [3]), quel che le leggende offrivano di troppo arcaico e non più rispondente al gusto dei tempi. Meno gli scarsi frammenti a tutti noti, gli antichi canti popolari greci [4]) sono andati perduti: ma non senza che alcuni di essi [5]), attraverso la secolare tradizione orale, giungessero fino a noi; in aspetto diverso, ma non tanto da nasconderci gli antichissimi germi che fiorirono di eterna bellezza nella poesia omerica.

P. E. Pavolini.

---

satkarno bhidyate mantraç caturkarno na bhidyate (« Si tradisce quel che sei orecchi hanno deliberato, non si tradisce quel che han deliberato quattro orecchi ») avrà valore in Grecia non meno che in India, specialmente per le ancelle che non furono mai modelli di taciturnità!

[1]) Per es., *Od.*, VII, 215-221.

[2]) Per es., *Od.*, XVII, 541-550; XX, 98-121.

[3]) *Die Phäakendichtung der Odyssee* (« Neue Jahrbb. für d. kl. Alt. », IX, 1906, pp. 10-45).

[4]) Sui quali si veggano gli studi del Benoist, *Des chants populaires dans la Grèce antique*, Nancy, 1857, e del Cerrato (« Rivista di filologia », XIII, pp. 193-260, 289-368, 460-64), oltre alle brevi osservazioni del Ritschl (*Opusc. philol.*, 1, 249 segg.).

[5]) Notissimo è l'esempio del *χελιδόνισμα* o « canto della rondine » (conservatoci da Ateneo, VIII, p. 360 B), da confrontarsi con i canti in Passow, 305-307 a.

QUESTIONI DI METODO NELLA LINGUISTICA STORICA

I.

Il Walde, rendendo conto, or non è molto [1]), dei progressi compiuti dalla linguistica storica nel campo latino, ha affermato che ormai la storia del latino è stata fissata nelle sue linee generali e che solo modificazioni, importanti sì, ma d'ordine particolare, vi potrà apportare il lavoro degli storici futuri. Nel suo ultimo libro sulla etimologia, ristretto particolarmente al francese[2]), lo Gilliéron, criticando il metodo comunemente seguito nelle ricerche etimologiche, sostiene che, in fatto di storia lessicale, quasi tutto resta ancora da fare o da rifare. La differenza delle condizioni in cui i due maestri si trovano a lavorare: l'uno su fonti frammentarie, limitate e, per quanto è dato congetturare, non facilmente accrescibili; l'altro in mezzo alla dovizia inesauribile d'un gruppo di dialetti viventi, non basta a giustificare questo loro opposto giudizio sui progressi compiuti dalla nostra disciplina; infatti l'osservazione dello Gilliéron è concepita in forma tale che essa potrebbe venire estesa a qualsiasi altro campo della linguistica. Questo dissenso risale in sostanza ad una diversità di metodo: il Walde segue con rigore quella tradizione degli studi glottologici che a buon diritto può chiamarsi classica, lo Gilliéron se ne stacca invece violentemente, sulla guida di nuove esperienze e di nuove concezioni. Donde in chi si inoltra con pensosa circospezione negli studi linguistici, il desiderio di orientarsi fra i principi vecchi e nuovi della disciplina, ed il bisogno di rendersi conto come gli uni siano venuti ad innestarsi sugli altri, sì che il loro dissidio apparente si risolve in uno sviluppo fecondo, attraverso il quale si corregge e si affina il metodo della ricerca.

Il metodo che oggi guida i lavori di linguistica storica si ispira, in complesso, a quei principi che trovarono la loro proclamazione e la loro codificazione nel programma dei neogrammatici [3]). La storia del linguaggio vi è concepita come una evoluzione meccanica di suoni, in lotta perenne colla evoluzione degli elementi significativi del linguaggio, variamente raggruppantisi in

---

[1]) *Die italischen Sprachen*, in « Geschichte der indog. Sprachwissenschaft ». (Grundriss der indog. Sprach- und Altertumskunde, II, 1), Strassburg, 1916, p. 230. Su questo giudizio vedi la protesta di I. JUDET in « Archivium romanicum », II, 156.

[2]) *La Faillite de l'Etymologie phonétique*, Neuveville, 1919, p. 94.

[3]) Cfr. il noto programma del Brugmann, in K. BRUGMANN und H. OSTHOFF, *Morphologische Untersuchungen*, Leipzig, 1878, I, colle idee espresse da lui nella introduzione alla *Griechische Grammatik* (Handbuch der Klass. Altertumswissenschaft, II), 1913[4], pp. 1-13, e con quelle, p. es., di F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, 1916, p. 199 sgg. Non è forse superfluo avvertire che in queste pagine si tennero presenti non tanto i principi della teoria

serie analogiche [1]). L'evoluzione dei suoni viene esplorata applicando rigorosamente il principio della legge fonetica il quale dice che, quando in una data epoca ed in un dato dialetto, un suono muta, esso deve mutarsi entro tutte le parole nelle quali compare sotto condizioni fonetiche uguali. I casi ribelli sono spiegati mediante l'incrocio di altre norme fonetiche, o coll'ammettere che su di esse, per ragioni di forma o di significato, abbia agito un influsso analogico, o mostrando infine che si tratta di voci, provenienti da dialetti dove la legge non vale, o entrate per altra via nel lessico, quando la legge aveva cessato di agire. Gli elementi significativi (morfologici, lessicali, sintattici) presentano nella loro evoluzione oscillazioni tali che non si giunse a formulare per il loro studio alcuna norma generale paragonabile per rigore a quella che regge gli studi fonetici [2]). Dalla premessa teorica di questo dualismo fra evoluzione meccanica ed evoluzione significativa, e dalla circostanza che la sistemazione dei fatti fonetici appare come più facilmente afferrabile, nacque l'innegabile tendenza a fare della fonetica il cardine di ogni sistema linguistico e subordinare ad essa i risultati cui, per altra via, si possa pervenire.

Alla luce di questi principi, un lavoro insigne di mole e di sicurezza fu compiuto. Tentata la ricostruzione dell'intero sistema arioeuropeo, la linguistica si applicò con frutto ad indagare la storia dei singoli dialetti. Ogni sorta di testi antichi fu sottoposta a studio, coll'intento di rendere massimo l'utile che si può ritrarre dalla loro osservazione diretta, come elemento preparatorio al lavoro di comparazione: occorre appena citare ad esempio quale sia divenuta oggi la nostra comprensione del dialetto omerico o della lingua di Plauto, quale copia di materiale si sia tratto dalle iscrizioni o dalla congerie dei glossari, quanto insomma si sia indagato per segnalare le tappe successive che permettono di collegare innovazioni recenti con fatti arcaici in sicura continuità storica. D'altra parte, lungo tutto questo periodo, il metodo potè svolgersi in sè stesso: così furono affinate le distinzioni fonetiche e approfondita l'analisi fisiologica dei suoni, conforme alla tendenza fonologica, prevalente nella ricerca; così si tentò di coordinare un gruppo di fatti fonetici tra di loro e di subordinarlo ad un principio, pure fonetico s'intende, di ambito più vasto: notevolissimi a questo proposito, p. es., tutti gli studi che nel campo del latino arcaico condussero a classificare secondo un unico criterio la varia sorte delle atone, o ad escogitare distinzioni assai semplici per raggruppare gli esiti delle consonanti e dei loro gruppi.

---

neogrammatica, quanto il metodo che da essi deriva. Quindi non si tiene qui conto di tentativi, come quello recentissimo dell'Ettmayer, di rivedere questi principi, perchè essi lasciano intatto, o quasi, il metodo della ricerca. Cfr. K. R. v. Ettmayer, *Vademecum f. Studierende d. rom. Philologie.* Heidelberg, 1919, p. 103-137.

[1]) Su questa distinzione, che corregge l'antica, fra evoluzione di ragione fisiologica ed evoluzione di ragione psichica, vedi particolarmente Kretschmer, *Die Sprache,* in Gercke und Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft,* Leipzig-Berlin, 1912², p. 486.

[2]) Sulla legge morfologica vedi, per es., de Saussure, op. cit., p. 136; e A. Meillet, *Introduction à l'Etude comparative des langues indo-européennes.* Paris, 1912³, p. 16.

E, per prendere il caso di lingue vive che più da vicino tocca il latino, ad uguale ampiezza di risultati portò il metodo applicato nel campo romanzo. All' infuori di particolari correnti che ci faremo più tardi ad esaminare, all' infuori del fatto che qui la profondità cronologica e la densità geografica delle fonti conferisce al ragionamento comparativo un particolare carattere di concretezza, il metodo cui ci siamo educati riposa, in sostanza, su basi neogrammatiche. Anzi l'opera sistematrice di una congerie di fatti, meravigliosa per vastità e varietà, quali compierono p. es. il Paris, il Thomas, il Salvioni o il Meyer-Lübke può essere ben assunta come esempio della facoltà insita nella teoria neogrammatica, di conformarsi ad esperienze ed osservazioni più complicate e delicate di quelle che diedero origine al nucleo primitivo di essa. Poichè questi nostri maestri sono dotati proprio di quelle qualità che il Delbrück[1]) riteneva necessarie a rischiarare tutto ciò che la dottrina neogrammatica lasciava necessariamente in ombra: la profonda conoscenza d' un particolare gruppo di lingue vive ed un fino senso dell'organismo linguistico.

In un solo punto il metodo potè essere scosso, e fu nel campo dell' indagine etimologica. Sia qui, ad esempio, ricordata la polemica fra il Walde e lo Skutsch a proposito di *odium*, in cui questi rifiutò il riavvicinamento proposto dal Walde con voci di altre lingue arioeuropee significanti «odio» [2]), e semplicemente perchè il significato primitivo di *odium* era quello di « nausea », e, nonostante l'evidenza della corrispondenza fonetica, non poteva quindi venire connesso con quelle voci. Qui lo Skutsch mantenne entro limiti di pura pratica filologica la stessa discussione che lo Schuchardt [3]) aveva da tempo agitato, partendo da una ben più larga concezione generale del linguaggio, e tale da cogliere nel sistema lessicale complicate relazioni che le leggi fonetiche non sono capaci di esprimere. Ne risultò in pratica, per usare la terminologia neogrammatica, forse più che in passato, riconosciuta la necessità di controllare i risultati della pura fonologia con quelli della semantica.

Ma in generale dal 1878, l'anno in cui i neogrammatici lanciarono il loro programma, ad oggi, il metodo ha potuto conservarsi sostanzialmente immutato. A difenderlo contro le critiche che ripetutamente furono mosse alle sue premesse ed al modo della sua applicazione, era valido argomento la mole dei risultati ottenuti [4]), ed anche la circostanza che queste critiche muovevano da osservazioni sul linguaggio, meno facilmente verificabili in lingue da secoli non più parlate; e quindi dovevano parere facilmente sormontabili agli studiosi che nel campo delle lingue morte avevano essenzialmente formato e

---

[1]) *Einleitung in das Sprachstudium* (ebbi dinanzi la 3ª ed.), Leipzig, 1893, pp. 72.

[2]) Vedi « Glotta », II, 230; III, 285 e la risposta del WALDE, in *Indogerm. Forschungen* », XXVIII, 394, nonchè, in *Die ital. Sprachen* cit., p. 135.

[3]) Sulle idee che lo Schuchardt discusse specialmente contro il Thomas, vedi M. ROQUES, *Méthodes étymologiques*, in « Journal des Savants », 1905, pp. 419-433; la polemica Schuchardt-Thomas fu pure riassunta dal TAPPOLET, in « Archiv. für das Studium d. neueren Sprachen », CXV, 101-123.

[4]) Sul valore non solo empirico, ma essenzialmente fattivo dei metodi glottologici, vedi le osservazioni dell'ASCOLI, *Studi critici*, Torino, 1878, II, 3.

consolidato i loro principî. Così l'appunto più grave fatto alla teoria delle leggi fonetiche: la presupposizione di netti limiti dialettali che l'osservazione di parlate moderne non permette mai di verificare, non ebbe presa nel campo arioeuropeo, dove i membri della famiglia ci appariscono come unità da lungo tempo chiaramente delimitate. Su questo argomento si fonda, p. es., lo scetticismo del Delbrück verso la « teoria delle onde », che, presupponendo l'espansione di fatti linguistici da un'area, ad una o più aree contigue, veniva naturalmente a contraddire alla constatazione di netti confini dialettali [1]; anzi, proseguendo su questa via, il Brugmann giunse a dire che differenziazioni dialettali nell'arioeuropeo, precedenti ai gruppi attuali, si potevano ammettere, non per osservazione diretta, ma solo in base alla considerazione generica che ogni lingua ha dialetti [2]. Ancora, gli stadi di oscillazione fra due fasi di evoluzione fonetica, che nei linguaggi viventi attrassero da tempo fruttuosamente l'attenzione degli studiosi, furono concepiti dai neogrammatici come semplici fasi transitorie e trascurabili rispetto alla finale regolarità cui tendono, e ciò è comprensibile in studiosi i quali si occupavano soprattutto di trasformazioni che, per essere antichissime, appariscono come stabilizzate ed estese al massimo comportato dalla serie di suoni entro cui agiscono, e anzi, attratti dalle corrispondenze che esprimono questa loro fissità su di esse hanno fondato i loro principî di ricerca.

E del resto, tutto il complesso di osservazioni che, accanto al concetto di una lingua evolventesi genericamente per sua forza propria, poneva quello di una evoluzione compientesi secondo concrete condizioni storiche e geografiche — dalla concezione ascoliana del sostrato di germi linguistici eterodossi, sino alle modeste osservazioni su ristretti e recentissimi influssi reciproci di dialetti vivi — non indusse chi pur ne sentì tutta l'importanza, come il Kretschmer, il Meillet e particolarmente il Meyer-Lübke, a rivedere gli antichi principî, perchè parve che queste osservazioni potessero venire accolte e svolte senza menomamente urtare la sostanza di essi. Ma alcune vedute, sorte principalmente nel campo romanzo in quest' ultimo ventennio, che hanno per nucleo gli studi dello Gilliéron e della sua scuola sui materiali dell' « Atlas linguistique de la France » [3], — vedute che vennero ad innestarsi con altre di origine diversa e più antica, e nelle quali confluirono punti di vista rampollati dalla considerazione di tempi e di luoghi diversi da quella che può fornire lo studio dell' « Atlante », — determinarono una corrente di ricerche, nota sotto il nome, più o meno proprio, di geografia linguistica.

---

[1]) *Einleitung* cit., p. 135.

[2]) *Internationale Zeitschrift für allgem. Sprachforschung*, I, 253.

[3]) J. GILLIÉRON et E. EDMOND, *Atlas linguistique de la France*, Paris, 1902-11. Espone, distribuito in 1900 carte, contenenti ciascuna una parola o una breve frase, il materiale che l'Edmond raccolse da 900 località di lingua francese per mezzo di un questionario stabilito dallo Gilliéron. La scelta di questo questionario mira soprattutto a porre sotto gli occhi dello studioso lo stato odierno del complesso dei parlari francesi, il più fedelmente possibile, senza alcuna preoccupazione filologica: ed il modo con cui si procedette alla raccolta, cerca in consegnenza di ottenere soprattutto la spontaneità delle risposte.

Ora questa, fece anzitutto gli « studiosi » più che in passato, consapevoli del fatto che la via generalmente seguita per ricostruire cronologicamente i vari stadi di una lingua contiene la possibilità di errori, ed indicò nello stesso tempo altre vie più sicure per evitarli. Questo il lato pratico del nostro problema, svolto il quale, ci rimarrà da accennare quale svolgimento il metodo rinnovato comporti e come esso si inquadri nelle dottrine correnti sulla storia del linguaggio.

Gioverà anzitutto ricordare quale sia il compito della linguistica storica ed in particolare dell'arioeuropea. Astraendo per il momento dal contributo che essa possa portare alle nostre conoscenze generali sulla natura del linguaggio, essa — riassumo qui considerazioni del Meillet [1]) — ha per fine : *a*) di ricostruire il sistema arioeuropeo ; *b*) di seguire ciascun dialetto lungo tutto il suo sviluppo e determinare le condizioni storiche di questo. Ma il primo fine in realtà si risolve nel secondo : seguire lo sviluppo del gruppo arioeuropeo dal tempo della sua vita comune sino alla differenziazione attuale; la distinzione, per il Meillet, ha un valore puramente retrospettivo e si riferisce a due tendenze successive della glottologia arioeuropea. Come mezzo per coordinare i dati di osservazione diretta e soprattutto per integrarli, quando essi manchino, la linguistica dispone della comparazione il cui meccanismo si deduce agevolmente, nelle sue linee essenziali, dai principî esposti più su : presa una serie di parole di una determinata epoca e di una determinata lingua *A*, contenenti un suono (o una forma) *a*, si constata che ad essa, nel dialetto *B*, corrisponde una serie equivalente, contenente il suono (o la forma) *b*, nel dialetto *C*, il suono (o la forma) *c* e così via. Un analogo sistema di corrispondenza si può porre fra due stadi di uno stesso dialetto [2]). Ora queste corrispondenze devono fornire un criterio per rispondere al fine immediato della comparazione, che è la integrazione delle fasi non direttamente attestate, ed inoltre darci la risposta a qualcuna almeno delle domande che si pone la linguistica storica, cioè indicarci l'età relativa di una innovazione, il suo luogo d'origine e la sua ragione.

Il primo problema è quello noto generalmente sotto il nome di problema delle forme ricostrutte. Dato, p. es., che il latino *jūmentum* corrisponde ad un *iouxmenta* (ˣ*joug-s-mentum*) del latino arcaico, noi da *tēmen* dedurremo l'esistenza di un ˣ*tegsmen*, non attestato e così da *exāmen* quella di ˣ*ex-ags-men*. E così, generalizzando il ragionamento, se anche non esistessero tracce dirette le quali dimostrano che le parole latine, affette da rotacismo, possedettero un tempo *-s-*, la corrispondenza, lat. *-r-* : altre lingue ed in particolare l'osco-*s*- basterebbe per postulare uno stadio latino ˣ*-s-* [p. es. ˣ*asom* $>$ *arum* (osco-*a*-

---

[1]) *Introduction* cit., p. 468, 434 ; cfr. la definizione data dal Meyer-Lübke della linguistica romanza *Einführung in das Studium d. rom. Sprachwissenschaft*, Heidelberg, 1909², p. 59, riassunta poi (p. 80) nella formola (applicata particolarmente alla storia del lessico): « cercare dove, quando e perchè sorga una innovazione ».

[2]) Sullo schema del metodo comparativo, che qui naturalmente si espone, ridotto alla sua più semplice espressione, vedi particolarmente A. Meillet, *Introduction* cit., o *Linguistique*, in « De la méthode dans les Sciences », Paris, 1912, II, p. 305 sgg.

zum), ˣ*ausosa* > *aurora* (cfr. lesb. *αὔως* < ˣausos)]. È il processo che si applica correntemente nella ricostruzione di intere serie ed in ogni indagine etimologica. Nella sua applicazione all'etimologia, questo processo si dimostrò da tempo insufficiente e indicante una mera possibilità, per le ragioni cui abbiamo già accennato, e per motivi esteriori, poichè quand'anche si potesse dimostrare che ciascun elemento di cui è formata la parola ricostruita è realmente stato proferito nella lingua cui lo attribuiamo, non sarà ancora provata la loro esistenza simultanea [1]). Quanto alla ricostruzione generica di un suono, una forte corrente di studiosi è senz'altro persuasa che le forme così ottenute sono una semplice formula vuota di contenuto reale: e quando essi parlano di un *bh*, o di un *k*' arioeuropeo, intendono semplicemente di indicare, con queste espressioni sintetiche, le equazioni complesse che le esprimono (sanscr. *bh* = zendo *b* = slavo *b* = gr. *φ* = ital. *f* (*b*) = germ. *b*). Gli inconvenienti interiori del procedimento sono noti: essi consistono essenzialmente in questo che noi, quando abbiamo dinanzi tutti i termini di una equazione, p. es., fonetica, per trovare il suono originario da cui tutti hanno potuto svolgersi, sia esso uno degli stessi termini contenuti nella equazione o sia un *x* qualsiasi [2]), non disponiamo che di criteri puramente formali: nel caso dei suoni, la semplice possibilità fisiologica che essi discendano l'uno dall'altro, in un modo piuttosto che in un altro. Questo difetto di dati concreti può condurre a veri assurdi linguistici: un aspetto particolare della questione fu messo assai bene in luce da uno studio dello Herrmann, il quale si pose questo problema: come mai noi siamo condotti nelle nostre ricostruzioni a porre sempre un suono unico per tutto l'arioeuropeo, senza che mai in esse si delineino quelle divisioni dialettali che pur certamente dovevano esistere? E scopre un errore logico nel ragionamento che conduce alla costruzione: il presupporre che tutti i termini di una corrispondenza derivino necessariamente da uno solo; per cui la ricostruzione è fondata sul vuoto, tranne nei casi in cui vi si giunse, non cercando astrattamente codesto suono unico, ma bensì stabilendo per ciascuna lingua quale sia la fase più antica cui si può arrivare. Così egli, constatato che l'ario e l'italo-celtico avevano, in certi casi di finale di parola, l'uscita *-m*, il greco pure *-μ*, passato nella quasi totalità dei casi a *-ν*, il baltico e le altre lingue sempre *-n*, senza traccia

---

[1]) Su questa questione vedi particolarmente: E. HERRMANN, *Ueber das Rekonstruiren*, in « Zeitschrift für vergl. Sprachforschung », XLI, 1 sgg. Gli indizi esteriori che possediamo per distinguere le ricostruzioni reali, da quelle aventi il valore di semplice formola, dovranno essere discussi più oltre; su di essi cfr., p. es., A. MEILLET, *Les Dialectes indo-européens*, Paris, 1908, pp. 9-11; K. BRUGMANN, *Internat. Zeitschrift* cit., 1, 252; e per la questione analoga nel campo romanzo, W. MEYER-LÜBKE, *Einführung* cit., p. 97 sgg.

[2]) Cioè un suono tale, che da esso abbiano potuto svolgersi, ciascuno per proprio conto, i suoni rappresentati dalla corrispondenza. Un esempio ne è il suono *þ* (spirante dentale sorda), non attestato in latino, ma assegnatogli dall'Ascoli, in base all'alternanza nel latino di esempi con *f* (*fumo-*), con *d* (*medio-*) e con *b* (*rubro-*), risalenti a *dh* arioeuropeo, vedi *Studi* cit., II, 122 sgg; SOMMER, *Handbuch der lateinischen Laut und Formenlehre*, Heidelberg, 1914, pp. 177 segg.; WALDE, *Die ital. Sprachen* cit., p. 182.

di *-m*, conchiude che di sicuro noi sappiamo soltanto che il greco primitivo, l'ario e l' italo-celtico primitivo avevano *-m*, le altre lingue *-n*; ma, poichè in generale è probabile che un *-n* sia disceso da *-m*, possiamo porre anche per questo gruppo centrale un originario *-m*, a titolo di semplice ipotesi. Con questo procedimento lo Herrmann viene a limitare singolarmente il potere della pura comparazione ed a confermarci che in moltissimi casi un suono ricostruito non ha maggior valore di realtà di quello che abbia il significato generico che si suole attribuire ad una radice o ad una forma sintattica arioeuropea, combinando tutti i significati particolari attestati nelle varie lingue.

In sostanza il metodo comparativo è atto ad indicarci ciò che in una lingua è possibile, piuttosto di ciò che sia reale. Sarebbe interessante, ma non è necessario al corso di queste considerazioni il tentare la giustificazione storica del metodo comparativo: esso è nato dal fatto che lo svolgimento del linguaggio si doveva dapprima presentare agli occhi del ricercatore nel suo aspetto di regolarità, che ne è il fattore più vistoso, ma non il solo. Ed esso invero colle sue corrispondenze, bene serviva a mettere in luce quanto le lingue arioeuropee possono avere di comune. Ma non appena fu applicato al problema inverso: cioè a studiare le innovazioni che differenziano ciascuna lingua e non appena i neogrammatici per renderlo sicuro, ne accentuarono il rigore schematico, vi fu chi, come l'Ascoli, obbedendo semplicemente ad un fine sentimento della linguistica come storia, additò subito la insufficienza del metodo a risolvere quei problemi che egli chiamava paleontologici, e che scioglieva col principio dei germi eteroglossi, principio esprimente una successione storica che non si opponeva in teoria ai postulati neogrammatici, ma che pure questi avevano completamente trascurato; sicché l'Ascoli poteva a buon diritto vantarsi che la così detta scuola vecchia alla quale egli apparteneva, non solo aveva applicato con giusto rigore il metodo che ora bandiva la nuova scuola, ma addirittura l'aveva superato [1]).

La coscienza della insufficienza del metodo comparatistico anche a fissare la semplice cronologia del linguaggio si rivela poi in mezzo agli studiosi quando, nel giudicare di una forma o di un suono, contrappongono p. es. il criterio fonetico o comunque desunto dalla comparazione, a criteri «storici» cioè tratti dalle vicende «esteriori» di essa forma, siano cronologici, o, il che torna lo stesso, siano geografici; come se, per definizione stessa della nostra disciplina, gli uni non dovessero completamente risolversi negli altri [2]). Ed anzi il Meillet [3]), mente acutissima di comparatista, che rimane fedele al suo

---

[1]) *Dei neogrammatici*, in «Archivio Glottologico italiano», X, 20; e il saggio sulle fononomie (*ibid.*, p. 82) si conclude colla constatazione che esse non rappresentano l'ultima risorsa del metodo: «resterebbero da cercare i mezzi cui affidarsi per far prosperare e rinvigorire l'indagine di là dai confini ai quali si arriva mercè i ragguagli o avvicinamenti fonetici che sono accertati».

[2]) Su questo punto, vedi particolarmente M. G. Bartoli, in *Scritti vari.... in onore di R. Renier*, Torino, 1913, p. 996.

[3]) *Introduction* cit., p. 13; *Linguistique historique et linguistique générale*, in «Scientia», IV, 360 sgg.; e cfr., p. es., Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache*, Göttingen, 1890, p. 3; Ettmayer, op. cit., p. 48.

metodo solo al prezzo di circoscriverne la portata entro i suoi esatti confini, dopo aver stabilito che una equazione linguistica esprime puramente una corrispondenza fra due o più stadi di una lingua, distinti per età o per luogo, ma non indica assolutamente che uno stadio si sia svolto nell'altro, nè tanto meno come abbia potuto avvenire questa evoluzione, definisce la linguistica storica come la semplice sovrapposizione della descrizione di tanti stadi successivi di una lingua, dichiarando che solo questo risultato è dato raggiungere colla comparazione, ed ogni spiegazione, volta a dare una ragione di questa successione, ci conduce sul terreno della pura ipotesi. Questo concetto del Meillet viene a coincidere con note vedute, puramente teoriche. P. es. il De Saussure [1]) distingue la nostra scienza in quanto considera il linguaggio come stato, oppure come evoluzione; ed afferma che le leggi (cioè le constatazioni) della linguistica statica hanno sempre un valore generale, quelle della linguistica evolutiva un valore particolare, cioè colgono non un risultato, ma un atto, un mutamento per sè isolato; poco importa poi se esso, come accade ai passaggi fonetici, si rifletta nella pluralità di tutti i casi cui può essere applicato. Ora una corrispondenza è costruita solo in grazia di questa pluralità e soltanto questa esprime, cogliendo con essa una serie di parole che, in due dati momenti e in due dati luoghi, si determina nella coscienza dei parlanti, in quanto è legato da una particolare virtù associativa, rinnovantesi con una approssimata identità. Si disse, che la formulazione di una legge non è che uno spediente di ordine pratico o didattico, sicchè un sistema di leggi costituisce semplicemente un principio classificatore, un casellario dove trovano quasi automaticamente il loro posto i fatti più disparati; ora, per quanto questo giudizio possa contenere un principio di vero, mi pare che per esso, quanto di reale è contenuto in ciascun termine della corrispondenza, risulti misconosciuto [2]).

Simili idee dànno, ad ogni modo, un valore generale alle critiche di carattere puramente pratico che furono sollevate, specie di recente, contro l'uso esclusivo del metodo comparativo come criterio cronologico. Fatte pure le più ampie riserve sulle forzate inesattezze attraverso le quali soltanto si può giungere alla formulazione di una legge qualsiasi (concetto di dialetto o di due epoche della stessa lingua come entità linguisticamente definibili, presupposto che la storia di tutte le parole, concorrenti a formare le serie, sia omogenea, ecc.) [3]), non si può negare che una corrispondenza ci fornisca in sostanza la base di un dato cronologico, in quanto ci indica due tappe di un mutamento. Ma è un indizio per sè assai incerto: anzitutto interviene sovente fra stadi, fra i quali è intercorso un troppo lungo intervallo di tempo e dove quindi le corrispondenze non sono facili da segnare. Non è stato certo necessario il recente impulso della linguistica geografica per scoprire che, p. es., lo stadio attuale di un nostro dialetto male si può paragonare direttamente al latino: il ricorrere al latino può essere

[1]) *Cours*, cit., p. 131 sgg.

[2]) Cfr. il giudizio dello SCHUCHARDT, in « Zeitschrift für romanische Philologie », XXVII, 614 e quello più radicale del BARTOLI, in « Revue de dialectologie romane », IV, 472.

[3]) Nonchè le difficoltà inerenti alla distinzione fra parole di origine popolare e parole di origine dotta.

metodo fecondo, quando si studi il parlare di una intera zona romanza: i « Saggi ladini » o l' « Italia dialettale » stanno ad attestarlo; ma per lo studio di parlari locali, si ricorre ormai di preferenza al paragone con un più ristretto e recente tipo di lingua regionale di cui, quando, come per molti dialetti è la regola, difettiamo di documenti medievali, acquistiamo nozione, ricorrendo, in modo saltuario e quindi sovente inadeguato, a criteri di indole prettamente geografica. Una simile necessità è del resto sentita anche per ricerche di ambito assai vasto: così per spiegare geneticamente forme francesi, o italiane o spagnole, si ricorre in certi casi, non al latino, ma alle sue supposte varietà provinciali (gallo-romano, italo-romano, ibero-romano), e questo, sebbene le risultanze di ricerche condotte col metodo tradizionale abbiano sinora portato ad una conoscenza assai vaga di codeste varietà. Così ancora la critica dello Herrmann al metodo comparativo si risolve a limitare la comparazione a particolari gruppi di parlate arioeuropee, e cioè a restringere il lasso di tempo intercorso fra gli stadi còlti dai due termini delle corrispondenze [1]).

Ma nell'atto stesso di stabilire uno dei termini della corrispondenza è insito quasi sempre il pericolo principale che vizia l' uso di essa come indizio cronologico: il pericolo è particolarmente manifesto per le serie fonetiche. Sia, ad es., la legge (o equazione o corrispondenza): *d* arioeuropeo = *d* latino [2]) (*decem*. cfr. gr. δέκα; *dico*, cfr. gr. δείκνυμι; tema *cord(is)*, cfr. gr. κάρδ(ια), ecc.); accanto a questa, abbiamo una serie in cui compare *r* (*peres* accanto a *pedes*, *maredus* accanto a *madidus*, *experet* ed *expediet*) ed un' altra ancora in cui si ha *l* (p. es. *levir*, cfr. gr. δαήρ, o un'alternanza di *l* e di *d* (*olere* ed *odor*: cfr. gr. ὀδμή) o esempi di *l* accanto a *d* arcaico (*dingua* e *lingua* [3]); ambedue le serie con *r* ed *l* vengono considerate come innovazioni la cui ragione per il momento non ci interessa. Ma se, così in blocco, il confronto fra le tre serie ci mostra che il suono più antico è *d*, che cosa ci assicura che esso sia realmente il più antico in tutte le parole in cui compare? P. es. poichè *d* risponde *r'* umbro, ed *r* lat. nei casi citati, e poichè il latino volgare conosce *merilas* (*medullas*) il cui *r* risponde a riflessi di altre lingue, *medulla* fu ritenuto, a torto o a ragione, non importa, come una forma dotta, ricostruita sulla corrispondenza: umbro *r'* (lat. *r*) = lat. *d*; e con analogo trapasso (λ = *r'* = lat. *d*) il Pascal cercò di spiegare la corrispondenza fra il greco ἄλειφα ed il latino *adeps*. Dunque, dove vi era una ragione fonetica (base etim. in *r*, e origine da λ greco), si tentò di dimostrare che *d* in due esempi della serie normale è seriore; ove

1) Cfr. le vedute dell'ASCOLI sulla ricostruzione delle « unità subalterne » nell' arioeuropeo, in *Studi* cit., II, 1–26.

2) Per questo esempio (come, in generale, per i seguenti) seguo l' *Handbuch* del SOMMER, pp. 175-177 e bibliografia ivi citata (cui è da aggiungere: SCHRIJNEN, *Sabinisches* I, in « Zeitschrift für vergl. Sprachforschung », XLVI, 376 sgg., e, quanto alla lettura *merilas*, la conferma dell'AUDOLLENT, in « Revue des Etudes anciennes », 1913, p. 459); nonchè A. ERNOUT, *Les éléments dialectaux du vocabulaire latin*, Paris, 1909; A. WALDE, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1910 [2]. In tutti gli esempi addotti, la comparazione è in generale ristretta al greco.

3) « Rivista di filologia classica », XXIV, 290–93.

questa ragione non esisteva, un simile problema non fu posto; eppure, se vi sono fondate ragioni non fonetiche per ritenere che p. es. *rediviae* e *Novensides* siano di origine sabina[1]) (pur astraendo dall'esistenza dei doppioni fonetici: *reluvium, Novensiles*), noi dovremo conchiudere che il *d* contenuto in queste voci è più recente di quello di altre voci della serie, e deve essere considerato come un adattamento. E così occorrerebbe vagliare l'età di ogni singolo esempio: impresa difficile per la scarsezza dei materiali, ma relativamente agevole, se si trattasse di un dialetto moderno. In altre parole, nella determinazione di una serie fonetica vengono di necessità confusi i prodotti di adattamento e di regressione, e quindi necessariamente considerati alla stessa stregua tutti quegli elementi la cui diversità di età e di provenienza non traspare dal loro aspetto fonetico. Ora il numero di questi elementi è per solito così cospicuo, che una legge fonetica, come indizio cronologico, costituisce, per usare l'espressione dello Gilliéron, un puro miraggio [2]).

Sia ora la legge: lat. arc. *ou* = lat. *ū* (*Loucios* > *Lucios*, ecc. (un passaggio che il Sommer suppone avvenuto attraverso un grado intermedio $^{\times}\bar{o}$ (come *ei* > *ē* > *ī*) [3]). Un *ō* compare in *bōbus, ròbus, ōpilio*; questi, ed altri casi vengono spiegati come dialettismi, una buona parte dei dialetti italici avendo *o*, ed una tale origine traspare del resto in qualcuna di queste voci per altre particolarità fonetiche. Ora il Sommer, che pure è così restio a ricorrere all'ipotesi dell' imprestito, pone, senza discussione, nella serie dei dialettismi anche *nōtrix, fōnus* (attestati accanto a *nutrix, funus*); correndo così il pericolo di confondere con casi recenti, i termini di una fase antica. Perchè nulla vieta di considerare *notrix* e *fonus* come resti della fase *ō*, proprio come *dingua* e *dacruma* sono considerati primitivi rispetto a *lingua* e *lacruma*, o come *seu* (< *seive*) rispetto a *sive*, o *levis* (< $^{\times}$*leivis*, cfr. gr. λεῖος) e *levi* (< $^{\times}$*leivai*) rispetto a *dico* (< $^{\times}$*deico*), unica differenza: nell'arresto di *seu, levis* e *levi*, si credette vedere una condizione fonetica o analogica, per *nōtrix* e *fōnus* no. Ma poichè anche i più convinti fautori dell'assolutezza di un passaggio fonetico ammettono pure che esso non afferri di colpo ogni voce contenente un dato suono, ma si propaghi con maggiore o minore velocità, cioè sia progressiva per il suono [4]), ed a questa successione non pongono condizioni, risulta che la teoria neogrammatica ammette la possibilità di resti sporadici

---

1) Per *rediviae*, vedi « Rivista » cit., XLVIII, 20; per *Novensides*, cfr. la discussione del Petr, in « Beiträge z. Kunde d. indog. Sprachen », XXV, 127.

2) Cfr. p. es. A. Meillet, *Introduction* cit., p. 9, 13.

3) *Handbuch* cit., p. 80.

4) Vedi p. es., Delbrück, *Einleitung* cit., p. 119; Meillet, *Introduction* cit., p. 13; e specialmente Rousselot, *Principes de phonétique expérimentale*, Paris, 1910, II, 1102. Nella marcia graduale dell'assestamento fonetico, attirarono l'attenzione soltanto i casi noti sotto il nome di « analogia fonetica », che, per vero, vengono comunemente tenuti distinti dalla evoluzione fonetica vera e propria. Ed è caratteristico che il Rousselot, proprio dove si accinge a constatare la marcia graduale di un processo fonetico, senta il bisogno di dire che il fonetista « ne perdra pas la foi en la constance des lois phonétiques, mais il saura reconnaître les tempéraments qu'elle comporte ».

(cioè non ordinabili foneticamente o analogicamente) di fase anteriore; ma la pratica dovendo presupporre in generale ogni passaggio come compiuto, e ricercandone sempre le condizioni fonetiche o analogiche [1]), necessariamente si espone, in certo numero di casi, a considerare questi possibili resti come importati, non giungendo così a costituire, in tutti i suoi termini, la serie rappresentante la fase conservata. Caratteristico a questo proposito un esempio del Meillet [2]): egli studia la serie degli accusativi latini in-*im*: *puppim, burim,* ecc.; dapprima egli discute l'ipotesi corrente sulla loro origine, cioè che *-im* sia l' uscita dei temi in *-i* (osco-*im*; gr. *ιν* ecc.), mentre *-em,* rappresenta foneticamente quella dei temi in consonante (gr. *α*); *-em* in latino sarebbe venuto ad estendersi analogicamente sulla serie in *-im* di cui *puppim, burim,* ecc. costituirebbero gli ultimi resti. Ora, trattandosi di un passaggio analogico dove in generale le oscillazioni tra le due fasi sono frequenti, egli prende in considerazione, sia pure per negarla, l' ipotesi che *puppim, burim,* ecc. rappresentino semplicemente la fase antica; ma quando egli passa a provare, contro l'opinione comune, che *-em* sia foneticamente, e non analogicamente, il resultato di *-im* antico, allora egli distingue nella serie *puppim,* ecc. alcuni casi in cui *-im* è dovuto a particolari ragioni analogiche; per tutti gli altri suppone genericamente un imprestito da dialetti non latini in cui *-im* si sia conservato, ma non accenna neppure al caso che alcuni esempi di *-im* possano essere senz'altro i resti della fase tramontata. Gli esempi addotti valgono pure a mostrare, se non m' inganno, che le inesattezze commesse nel costituire ciascun termine di una corrispondenza conducono inevitabilmente ad altre inesattezze quando si passa a stabilire la successione cronologica di essi col solo sussidio del metodo comparativo; e di ciò è cagione fondamentale quella sua astrattezza che fu già qui rilevata e sarà più oltre meglio illustrata da esempi. E quando il comparatista [3]), conscio di questo difetto, corregge ed integra i risultati cui è pervenuto con dati concreti forniti dall'esame approfondito, di testi o di condizioni geografiche, in realtà egli non completa il suo lavoro, ma raggiunge, con nuovi mezzi, un risultato che alcune volte può casualmente coincidere con quello che egli aveva ottenuto per mezzo del puro ragionamento comparativo.

In conclusione il metodo consueto ha per fine essenziale di descrivere la regolarità linguistica. Fissata una legge fonologica o morfologica, i casi ribelli interessano non per sè, ma in quanto contrastano apparentemente alla legge, e di questo contrasto si cerca una spiegazione. Da tale tendenza dipende il fatto

---

[1]) Vedi, p. es., KRETSCHMER, *Die Sprache,* loc. cit., p. 486. Questi relitti sporadici, quando non conducono all'errore cronologico rilevato nel testo, possono portare alla formulazione di norme particolari le quali non sono, a giudizio del Brugmann, che « vuote generalizzazioni »; e con ciò la pratica urta un' altra volta la teoria, la quale naturalmente ammette che molti casi possano sfuggire ad una classificazione, per la limitazione dei mezzi di osservazione di cui disponiamo. (Cfr., p. es, *Griechische Grammatik,* cit., p. 12; E. HERZOG, *Die Lautgesetze,* in « Streitfragen der romanischen Philologie », Halle, 1904, I, 6.

[2]) *De quelques innovations dans la langue latine,* Paris, 1903, p. 30.

[3]) Cfr. A. MEILLET, *Linguistique,* loc. cit., p. 310.

che i neogrammatici furono accusati, in teoria ed in pratica, di spiegare le eccezioni di una legge di cui poi non tentano di rendersi conto [1]). Applicato a problemi cronologici il metodo conduce ad inesattezze, sia per una sua organica insufficienza (adattamenti, cronologia relativa) sia perchè, per conservargli il suo necessario rigore, avviene che, in problemi particolari, non si possa tenere conto di possibilità che pure la teoria ammette (resti di fase anteriore). Torniamo ora ai casi di *peres* e di *lingua*. Per questi fu da lungo tempo osservato che si può trattare di sabinismi, perchè le reliquie di dialetti sabini presentano, pur nella loro scarsità, larga ed antica traccia del passaggio $d > l$; per quelli si pensò ad un influsso umbro dove *-d-* $>$ *-r'-*. Ora v' è chi, come il Sommer, nega questo sabinismo perchè gli esempi latini si possono bene o male ordinare foneticamente o analogicamente; per la serie *peres* pure il Sommer crede di scoprire una ragione fonologica, e non prende neppure in considerazione l'ipotesi dell'origine umbra. E si potrebbero citare cento altri casi in cui, in sostanza, si esclude l' ipotesi di un imprestito perchè essa viene contrapposta alla constatazione di una condizione grammaticale. Ora questa incompatibilità non è affatto presupposta dalla teoria neogrammatica [2]): una serie fonetica o analogica, non è che la constatazione di uno stato, quindi non si esclude menomamente che ad essa si giunga per un impulso proveniente da un altro dialetto quando vi siano buone ragioni per una simile ipotesi; essa è tutt'al più segno, che questo impulso è relativamente antico. Quindi l' uso, e soprattutto l' uso saltuario, di questa incompatibilità viene a costituire innegabilmente un procedimento arbitrario. Coll' ipotesi dell' imprestito (inteso nel suo senso più largo) si offre al comparatista la sola occasione di fare veramente della cronologia; qui egli — lasciamo da parte chi all' imprestito ricorre come ad un' « ultima ratio » — guidato da un suo chiaro disegno di storia, si libera da certe strettoie del metodo; ma poichè non l' ha interamente superato, la sua libertà ha la limitatezza e l' esuberanza di una ribellione più o meno cosciente. Per questo cumulo di circostanze si giunge talvolta ai risultati più sconcertanti, e di ciò non si può sempre fare carico alla imperizia di particolari ricercatori. Per rimanere nel campo che diede lo spunto a queste osservazioni: elementi dialettali del latino sono considerati solo quelli che la fonologia indica come tali, fatti, come la caduta di *-s* finale o della sincope vocalica, studiati in sè stessi senza quasi por mente che essi hanno avuto

---

1) Per la teoria, vedi H. SCHUCHARDT, *Ueber die Lautgesetze*, Berlin, 1885, p. 11; per la pratica, vedi M. G. BARTOLI, in *Miscellanea.... Hortis*, p. 900; *Kritischer Jahresbericht über die Vorschritte der rom. Philologie*, XII, 120.

2) Tanto è vero che in innumerevoli casi ad essa non si ricorre: p. es., tutto il sistema delle mutazioni consonantiche del germanico, che è pure classificato entro schemi rigorosi, fu connesso storicamente con fatti celtici; così ancora l'accento latino, di cui si conoscono assai bene le condizioni, venne posto in relazione, da una parte coll' accento germanico e celtico, e dall'altra con quello etrusco; vedi a questo proposito, le osservazioni di carattere metodico del WALDE, *Die ital. Sprachen* cit., p. 159.

una larga eco nei dialetti italici [1]) ; esempi presi d'ogni parte senza sempre tener stretto conto della loro età e della loro origine : ed in generale la comparazione coi dialetti affini attuata in modo così saltuario da far torto alle migliori tradizioni di un metodo che si chiama comparativo.

Eppure nonostante questi forti dubbi e le obbiezioni generali che gli furono da parecchio tempo opposte, il metodo fiorì fino ad oggi, perchè molti i quali non ne ammisero mai interamente i principî, pure ne seguirono in pratica i dettami, non vedendo al di là di questi che arbitrio e disordine. L'orientamento prevalentemente cronologico della linguistica più recente doveva condurre necessariamente ad una graduale correzione del metodo, in quanto consideri ogni oscillazione linguistica, non come una lotta fra regolarità e irregolarità, ma per quello che essa realmente è: una lotta fra innovazione e fase conservata ; e questa lotta descriva, non avendo più come criterio discriminante solo uno schema di regolarità quasi mai constatato nel suo rigore assoluto, ma studiando l'ordine di successione dei fatti considerati, direi, con metodo interno, cioè deducendolo da alcune caratteristiche osservabili nel loro aspetto stesso. Inoltre a base del sistema comparativo si tende a porre, non lo studio di serie fonetiche o morfologiche, ma, se è possibile, quello di ciascuna parola. E se si ricorre a serie, entro cui, in particolari tempi ed in particolari luoghi si sono variamente raggruppate le singole parole, sarà come ad un'esemplificazione sintetica e colla coscienza di quanto esse significano : e perchè insomma esse ci indicano, in ordine non sempre determinato, alcune tappe di un qualsiasi movimento [2]).

Il punto di vista cui più recentemente si chiese di determinare in modo rigoroso l'ordine di queste tappe è di per sè stesso assai semplice. In mancanza di documenti diretti, può la distribuzione geografica di due o più fatti linguistici indicarne con esattezza sufficiente la cronologia relativa ? Un siffatto criterio ha per base un principio ammesso sin dagli albori della glottologia : ogni fatto linguistico tende ad espandersi. Per le singole parole il principio è comunemente riconosciuto tanto che una comunanza di vocabolario non è, per solito, ritenuta indizio sufficiente per stabilire la parentela, ossia un originario stadio di comunanza, fra due lingue o dialetti. Si suol però fare una distinzione fra parole migratrici (Wanderwörter), designanti in generale atti od oggetti di natura tecnica, passati assai facilmente da un popolo all'altro, da altre parole stabili, perchè indicanti cose od atti per sè immutabili. Ma è noto intanto che non si può

---

[1]) Di questi due casi è esempio tipico la trattazione, del resto assai acuta, di J. JURET, *Dominance et résistance dans la phonétique latine*, Heidelberg, 1913, pp. 36 sgg., 111 sgg.

[2]) Riesce quindi oscuro l'appunto mosso dal BERTONI allo Gilliéron, che questi sia ostile alla formulazione delle leggi e poi se ne valga, « Archivium romanicum », I, 267. Questo dubbio suscitano pure le osservazioni dell' ETTMAYER, op. cit., p. 106.

mai stabilire una divisione netta fra le due categorie; inoltre, anche senza innovazione di cose (intesa in senso larghissimo), vi sono innovazioni di parole, e queste possono colpire pure quelle più radicate in un sistema linguistico: per es. in latino *buccae* tende a sostituire *os*, o *diurnum*, *dies*, o *seru vesper*, *ire* tramonta dinanzi ai succedanei romanzi, ecc. Ora, se la pluralità di alcune innovazioni prova naturalmente una certa pluralità di origine, la limitatezza loro e specialmente la loro distribuzione geografica prova pure che ciascuna di esse da un punto si è espansa poco a poco sull'area che attualmente copre. Anzi, la conservazione stessa di molte parole, d origine assai antica, non è sovente che l'effetto di un contatto forestiero. Così fu largamente messo in luce dallo Gilliéron il fatto che larghe zone di dialetti francesi temperano le loro tendenze, particolarmente spinte alla innovazione [1]), con una reimportazione del termine più antico, conservatosi nel linguaggio della capitale.

L' irraggiamento di un tipo sintattico è comunemente ammesso e largamente documentato; anche quello di un tipo morfologico non solleva obbiezioni teoriche, sebbene la sua applicazione nella pratica sia stata alquanto trascurata; da alcuno si fa qualche riserva sulla emigrazione di un suono; eppure la sua possibilità si deduce facilmente dalla constatazione della emigrazione di semplici parole [2]). La teoria neogrammatica non ha, nè può avere, nulla di sostanziale da opporre alla ipotesi di uno sconfinato potere irraggiante di una innovazione fonetica. Ed infatti contro la « teoria delle onde » che questo potere presuppone, non furono mai accampate obbiezioni di principio; essa fu solo combattuta con obbiezioni, del resto superate di ordine essenzialmente storico, come si è visto, perchè si opponeva all' ipotesi dell' irraggiamento linguistico la constatazione di dialetti, cioè di limiti determinati puramente da condizioni di rapporti culturali, sociali, ecc., extralinguistici insomma. Fu pure detto che una innovazione fonetica, in quanto essa è frutto di una reazione etnica, cioè rappresenta i mutamenti che determinati suoni di una lingua straniera hanno dovuto subire per adattarsi alle abitudini foniche di un popolo che l'abbia adottata (teoria dei germi eteroglossi), trova i suoi confini nei limiti di questo popolo [3]). Questa obbiezione si risolve in sostanza nella precedente, perchè, anche concesso, per il momento, che la causa dell'innovazione e della sua prima propagazione risieda nelle particolarità glottiche di un determinato popolo, ciò non esclude affatto che essa possa poi estendersi ad altri popoli, adattandovisi convenientemente.

Sul modo con cui avviene questa diffusione si è ormai ammassata una cospicua quantità di osservazioni: un qualsiasi elemento linguistico per entrare in un nuovo parlare deve adattarsi al sistema di questo ed alle nuove analogie di ogni ordine che vi incontra. Donde, solo in fonologia: sostituzione di suoni (si ricordino, p. es., gli adattamenti delle parole greche, passate in latino), estensione del nuovo suono a serie più ampie di quelle originarie, limitazione a serie più ristrette e financo regressione. Il procedimento di questa trasfor-

---

[1]) Vedi da ultimo, *Généalogie des mots qui désignent l'abeille*, Paris, 1918, p. 14.

[2]) E fu realmente dedotta, p. es., dal MEYER-LÜBKE, *Einführung* cit., p. 69, e dal BARTOLI, in *Scritti* cit., p. 997.

[3]) V. la nota di P. G. GOIDÀNICH, in « Archivio » cit., p. 323.

mazione è pure noto : esso consiste in una proporzione che il parlante stabilisce fra un suono o una forma del linguaggio suo proprio e la corrispondente del parlare invasore [1]). Meno osservati invece i casi, di cui pure alcuni esempi dovremo citare, nei quali un simile lavoro comparativo porta il parlante a rinsaldare una sua serie oscillante, oppure ad unificarne due che si oppongano ad una sola della parlata invadente, sicchè un intero sistema può modificarsi per influsso estraneo senza mai da questo prendere direttamente la materia del suo mutamento. E talvolta solo un nonnulla rivela che una certa fase si conserva unicamente per questo spirito di opposizione. Così alcuni dialetti francoprovenzali del Piemonte [2]) hanno, p. es., *preven*(*t*) (prete) contro il *preive* di Torino e forme simili dei dialetti circostanti. Come si sia giunti a questa uscita sarebbe lungo ricercare ; certo però essa fu ottenuta solo in grazia di una porzione : piem. *-u* (*kantu* cantano) = dial. in questione *-un*(*t*) (*cantun*(*t*)), e prova da sola come l'uscita *-un*(*t*) sia già entrata in contatto colla piemontese in *-u* e, nel difendersi da questa, tenda ad estendersi nel modo più impensato.

Il linguista deve poi tener conto che ogni punto di un'area determinata non solo può accogliere, ma può anche produrre una innovazione : sicchè ogni punto, ed in via approssimativa ogni area, deve essere genericamente concepito come il risultato dell'incrocio di infiniti focolari di irradiazione; si tratta di premesse ben note ed in cui si accordano maestri di ogni maniera dal De Saussure e dal Meyer-Lübke allo Gilliéron. Ora la considerazione geografica di un fatto si dimostra capace di cogliere la perenne lotta fra i vari punti di espansione. Naturalmente i tratti di questo processo complicatissimo possono studiarsi, e non compiutamente, solo nelle parlate vive dove si dispone di una relativa dovizia di materiale ed a queste dovremo forzatamente ricorrere perchè la questione metodica che ci interessa venga alla meglio lumeggiata in ogni suo punto. Gran parte dei lavori che si fondano sull'« Atlas linguistique » dello Gilliéron sono un esempio di questa capacità, specialmente in quanto studiano la lotta delle varie innovazioni regionali fra di loro e contro l'innovazione accentratrice che muove da Parigi. Ma naturalmente la considerazione geografica di un fatto deve permettere di cogliere i vari nuclei di espansione che eventualmente si manifestino anche per una sola innovazione ; in altre parole essa deve indicarci ad un tempo la monogenesi e la poligenesi di un fatto linguistico. Si consideri ad esempio la caduta di *-s* finale nel territorio abbracciato dall' « Atlas » e regioni adiacenti, per il tipo *les bêtes, tu chantes*. In gran parte della

---

[1]) Per es., poichè il latino volgare o dialettale aveva *Clodius* e la lingua più colta *Claudius*, da *plodere* questa costruì *plaudere* (iperurbanismo). Questo processo fu descritto, con una visione particolarmente chiara della sua grande portata, fra gli altri, dal THURNEYSEN, *Die Etymologie*, Göttingen, 1905, e in « Zeitschrift für vergl. Sprachforschung », XLIV, 111. Dalla natura sua si spiega il noto fatto che due dialetti tanto più si influiscono vicendevolmente, quanto più sono affini, cioè quanto più facilmente porgano ai parlanti occasione di stabilire corrispondenze.

[2]) Chialamberto e Ceres (per la posizione di questi paesi, vedi più oltre la tabella del testo). L'area di *un*(*t*) conservato comprende pure Mondrone e Groscavallo ; ora la circostanza che, entro quest' area, solo nei paesi più vicini e più esposti al Piemontese si ha l'innovazione, conferma la spiegazione data nel testo.

Francia la caduta è un fatto compiuto e l'area sua oggi appare compatta; solo i testi ci possono illuminare sulla sua storia; le carte dell'« Atlas » permetterebbero solo di studiare la sua marcia verso l'area conservativa della Francia meridionale. Verso sud-est la caduta raggiunge attualmente la valle d'Aosta e Lanslebourg, ai piedi del passo del Cenisio ; ma se noi aggiungiamo ai dati dell' « Atlas » quanto sappiamo sulla zona subalpina, limitrofa al Cenisio, allora l'uniformità cessa. Ancora al di là della Alpi *-s* si conserva, nella alta valle

Ingria (V. Soana)
Noasca (V. d'Orco)
Ceresole Locana
(V. d. Arc) *Bonneval* *Groscavallo* *Chialamberto* (V. Stura I)
» » *Bessans* *Mondrone* *Ceres* *COASSOLO* (V. Stura II)
Mezzenile *LANZO*
Lanslebourg Usseglio Lelme Viù (V. Stura III)
C. S. Giovanni
(V. Cenischia) Novalesa Rubiana
Venaus Mompantero Chianoc Mocchie
(V. Dora) *Giaglione* *Meana* (V. della Dora)
Chiomonte Gravere
» » Oulx

dell'Arc, a Bessans e Bonneval, e al di qua delle Alpi, conoscono *-s* l'alta valle dell' Orco (Noasca, Ceresole), le valli di Groscavallo (I^a v. di Stura : Groscavallo, Chialamberto) e di Ala (2^a v. di Stura : Mondrone, Ceres), sino alla loro confluenza, e qualche punto di val Cenischia e di val Dora (Venaus, Giaglione, Meana). Inoltre la zona di Lanzo, che chiude le tre valli della Stura, conosce il tipo *kantes*. La caduta si ha dunque alla Novalesa, che prosegue quella di Lanslebourg, a Chiomonte, in continuità colla zona delfinese, e nella valle di Viù, (3^a v. di Stura), la cui area, estendendosi ai villaggi della valle di Susa ad essa limitrofi (Mompantero, Chianoc, Mocchie, Rubiana), viene a confondersi col territorio senza *-s* piemontese da una parte, e dall'altra, prolungandosi sino a Mezzenile, si incunea fra il territorio Ceres-Groscavallo ad *-s* conservato e quello di Lanzo che lo conserva in un tipo solo. Siamo dunque dinanzi ad isole o meglio a scogli di *-s* conservata, battuti da una parte dalla caduta francese e dall'altra dalla caduta di *-s* in Piemonte (*kanti*) o dalla sua mancanza (*bestie*). L'area che ha per centro Viù deve però essere considerata a parte ; la sua congiunzione, attraverso la bassa valle di Susa, col territorio della pianura piemontese è cosa affatto recente o secondaria. Il paragone con altri fatti, che qui per semplicità si omette[1]), mostra che l'area di Viù si deve considerare come una antica isola innovativa in mezzo a zone di *-s* conservato ; a prova di ciò basti la seguente considerazione : l'area di *-s* Ceres-Groscavallo è in generale sottoposta all'influsso del piemontese quanto, e forse più, che la valle di Viù; questo si manifesta naturalmente anche nella storia di questa caduta, ma ancora in senso di reazione; infatti, mentre i punti più conservativi della zona presentano abbastanza chiara un'alternanza [2]) fra il tipo *lümases* (chiocciole) ed il

---

[1]) Vedi « Archivio » cit., XVIII, 133.

[2]) Cioè *-s* tende a cadere più rapidamente nell' interno di frase e dinanzi a consonante. Questa tendenza, per Mondrone e Groscavallo, era già stata segnalata

tipo *lümase neres*, quella meno rustica di Ceres è, sopra tutte le altre, condotta ad obliterarla e a porre più sovente ovunque -*s* (*lümases neres*) e questo per opposizione all' unica serie piemontese; ora, se l'area di Viù non avesse già da tempo iniziata per conto suo la caduta di -*s*, è probabile che dovrebbe trovarsi essa pure ancora in questo stadio di reazione. La semplice considerazione individuale di queste aree ci avrebbe condotto ad una interpretazione diversa degli stessi fatti; e cioè per l'area di Viù la semplice caduta, per la zona Ceres-Groscavallo la conservazione più o meno strettamente condizionata ad un caso di fonetica sintattica; per Ceres la conservazione meno intaccata che nella zona circostante. Si sarebbe così commesso un errore cronologico, capovolgendo i rapporti fra lo stadio di Ceres e quello della restante zona di -*s*; inoltre per Ceres l'influsso piemontese, trattandosi di serie ricchissime di esempi « indigeni », sarebbe sfuggito pressochè interamente. Sarebbe cioè risultata assai fedelmente l'attività particolaristica di ciascuna area, sarebbe invece andata perduta la storia relativa di questa attività, manifestantesi soprattutto nell' influsso di un'area preponderante, sulle altre. Supponiamo ora di radunare il nostro materiale fra qualche decina d'anni, quando l'assorbimento dei dialetti alpini per opera del Piemontese sarà assai più avanzato di oggi e quindi l'area, colla caduta di Viù, assorbita completamente da quella piemontese; allora noi non avremmo motivo per non attribuire la caduta, anche in questa valle, alla invasione del Piemontese. Ma con ciò noi verremmo, per mancanza di materiale, a trascurare bensì un episodio di storia locale, ma non commetteremmo un vero errore. Infatti, sebbene l'innovazione di quest' area possa ritenersi originale, tale non è certo il suo sviluppo, tanto che, se il Piemontese invece di perdere -*s* in queste serie, lo conservasse, noi senza dubbio avremmo in quest'area una ristorazione, come realmente l'abbiamo in altre serie con -*s*, che si trovano in queste condizioni [1]).

Così un umile esempio di storia locale, non solo ci mostra che la considerazione geografica di un fatto tiene conto di tutti i dati di un problema linguistico, ma ci pone senz'altro nel cuore della questione: per quanta varietà di procedimenti e di ausilî, la geografia indichi quale delle due ipotesi pregiudiziali di cui una innovazione è suscettibile: monogenesi o poligenesi, si concreti nella realtà dei fatti e come, e fino a che punto, la geografia ci fornisca quegli indizi cronologici che ad essa la scienza ha richiesto; dopo ciò ci resterà da determinare quali dei suoi procedimenti siano particolarmente applicabili allo studio delle lingue antiche.

(*Continua*). B. A. TERRACINI.

---

da K. JABERG, *Notes sur S final libre dans les patois franco-provençaux et provençaux du Piémont*, in « Bulletin du Glossaire des patois de la Suisse romande », X, 6, donde sono pure tratte tutte le notizie concernenti la valle dell'Orco.

[1]) Vedi JABERG, loc. cit., p. 26 sgg, e « Archivio » cit., XVII, 341.

APPLICAZIONI MARZIALESCHE

A Luigi Pareti.

Caro collega ed amico,

Nel Parlamento inglese, come Ella sa, è un vezzo consueto quello di citare versi classici. Da noi, invece, sol che uno nomini un qualche scrittore latino o greco, in modo che si sospetti una citazione, i Deputati urlano, i Senatori sorridono.

Conviene pur troppo soggiungere che non mancano le occasioni per sorridere di chi, citando, cade in grossolani errori o di prosodia o di sintassi. E nella memoria di troppi è la comica discussione che, qualche anno fa, accadde nella Camera tra coloro che sostenevano doversi, come aveva fatto un oratore, pronunziare *movĕre* e coloro che sostenevano doversi pronunziare *movēre.*

Ella si accinge ora ad entrare nel nostro nuovo Consiglio Comunale. Non so se vorrà o no valervisi, come oratore, della Sua bella dottrina greco-latina. Ma stamani, riaprendo Marziale, ho pensato: — Quante graziose o curiose applicazioni si potrebbero fare degli epigrammi di questo sporcaccione contro gli sporcaccioni, di questo raffinato contro i raffinati, e di questo ingegnoso contro gli sciocchi, di questo acuto contro gli ottusi! —

Ecco, se mai Ella intenda valersene, una mezza dozzina di esempi.

Ci sono, in tutte le assemblee, quelli che non aprono bocca senza lodare a oltranza l'onorevole preopinante. Tali lodi fan l'effetto, talvolta, che uno si rammarichi dell'essere stato lodato. Ella ha in mente Marziale, e, all'occasione, si vendica valendosi dell'epigramma contro Callistrato (XII, 80):

Per non lodar chi della lode è degno,
  Incensa il Puntolini tutti quanti.
Oh, non ci son furfanti in tutto il Regno?
  Preferisco le ingiurie dell'*Avanti!*

Certamente, prima o poi, un buon collega Le dimostrerà tale e tanta fiducia che Ella si troverà costretto a rivedergli sul manoscritto i discorsi che egli desidera pronunziare e veder diffusi (con « ovazioni ») dai giornali della nostra parte. Ebbene, Le consiglio di rammentarsi allora dell'epigramma per Pudente (VII, 11):

Questo sì, che si chiama voler bene,
  Questo sì, che si chiama avere stima!
Di far qualcosellina non t'avviene
  Che tu non voglia ch'io l'assaggi prima!

Se Le accadrà di discorrere della pace che finalmente è stata firmata, potrà, quando non Le sovvenga di meglio, ricorrere al distico sulla Falce (XIV, 34):

Folgorai, dritta, nelle torbide ore:
  Meglio, son curva per l'agricoltore.

Un collega, di quelli che stimano dovuto tutto a loro, mentre non son mai ben disposti a dare altrui, Le andrà mostrando l' indiscreta bramosia della devozione? Le cedo volentieri l'epigramma per Sestio (II, 55) che tante volte è stato ed è di consolazione a me:

Tu mi pretendi schiavo;
Io d'amarti, in cuor mio, desideravo.
Ad obbedirti presto,
Eccomi schiavo; ed ecco ti detesto!

Potrà darsi che costui medesimo o alcun altro collega, o per ismania di mostrarsi uomo colto e di varia lettura, o per atto ch' egli giudichi di cortesia indulgente (perchè accade anche questo a noi letterati!), Le chieda il dono delle Sue pubblicazioni e insista per ottenerle con tanto di dedica. Dato ch' Ella sospetti.... Le gioverà l'epigramma contro Tucca (VII, 77):

— Ma sì! Lei me le deve regalare! —
Perchè la carta tende a rincarare?...

Qualche Uffizio del Comune, sollecitato da Lei al dover suo, Le dirà sempre di sì, e seguiterà comodamente a fare di no. Ella non è uomo, come tanti altri, da lasciarsi gabbare, e riuscirà a vincere la mirabile resistenza. Per isfogo sentimentale Le consiglio ripetersi intanto il distico per Galla (II, 25):

Commendatore mio, queste promesse
Vorrei che le smettesse!
Mi dica addirittura che non può....
Ed io, che posso, subito farò!

Non mancheranno neppure a Lei e a' Suoi e nostri amici, oltre che lettere anonime, articoli di giornale, più o men documentati ma insolenti sempre, di censura a qualsiasi provvedimento preso o da prendere. Quello lì sarà proprio il caso di avere in mente, per ogni evenienza, l'osservazione su Elio (I, 95):

Non fai che sbraitare e insolentire.
Il tuo silenzio te lo vendi a lire!

E se l'altro chiedesse troppo o se non voleste contentarlo, si ricorra al detto sul Riccio marino (XIII, 86):

Questo che punge i diti a chi lo piglia,
Schiaccialo, e dentro troverai poltiglia!

Una stretta di mano, e gli augurî perchè anche per Lei la nostra Firenze possa presto rifiorire; da per tutto; perfino in Piazza San Marco, n. 2.

Firenze, 14 novembre 1920.

L'aff.mo
GUIDO MAZZONI.

L' ODE III 29
E LE OPINIONI MORALI E RELIGIOSE DI ORAZIO

Se quest'ode è stata finora magistralmente illustrata in ogni sua parte, non s' è ancora però, ch' io sappia, studiato e rilevato pienamente, come non s' è fatto per tante altre, lo stato d'animo in cui il poeta la scrisse, il sentimento che l'anima e ne atteggia i pensieri e dà il colorito ed il carattere particolare a tutte le espressioni. Gioverà, avvalendosi del materiale ermeneutico già apprestato, farne una tale interpretazione, esaminandola nel suo insieme e cercando di coglierne la vita; il che potrà condurre anche a determinare meglio il significato di qualche singola sua parte.

Orazio è nella sua villa sabina. È il cuore dell'estate. Il poeta, che mira, la notte, nel cielo gli splendidi astri estivi: Cefeo, il Leone, Sirio, nel giorno sente nell'anima la poesia della campagna nelle ore canicolari. Ecco un pastore con la greggia. Vanno, oppressi dal caldo estenuante, lui stracco, le pecore col collo allungato in giù, languidamente; sostano al rivo, riparano all'ombra della selva. La selva [1], ingombra di sterpi, irta come Silvano che l'abita, è silenziosa e senza un alito di vento; silenziose e senza un alito di vento le rive:

> iam pastor umbras cum grege languido
> rivumque fessus quaerit, et horridi
> dumeta Silvani caretque
> ripa vagis taciturna ventis.

Una profonda quiete stanca da per tutto. E, consona a questa della natura, una pace profonda e come stanca nello spirito del poeta. Egli attende una visita di Mecenate, da lui promessagli. È tanto tempo che, attendendolo, ha fatto preparativi, per lui Orazio di lusso insolito [2]), ma quali si convenivano a ricevere il grande amico di stirpe reale in modo degno e di lui e del devoto affetto che il poeta nutre per lui. Di tali preparativi son nominati, al solito, solo quelli da servire al *desserre* (*secundae mensae*): un vino squisito in un'anfora intatta, rose per le corone, una preziosa essenza arabica per i capelli.

> Tyrrhena regum progenies, tibi
> non ante verse lene merum cado
> cum flore, Maecenas, rosarum et
> pressa tuis balanus capillis
> iamdudum apud me est.

---

[1]) Ritengo che *dumeta Silvani*, al pari di *ripa*, siano già compresi nei precedenti *umbras* e *rivum*, e vi aggiungano nuovi tratti descrittivi; e che quindi *dum. Silv.* sia soggetto anch'esso di *caret*.

[2]) V. G. Pasquali, *Orazio lirico*, p. 329, ove è richiamata a confronto *Ode*, I, 20. Cfr. anche I, 38, dove il poeta rinunzia alle rose, tardive nella stagione in cui

Ma Mecenate non viene, perchè trattenuto a Roma dagli affari di Stato: e, in quella condizione di calma raccolta corrispondente a quelle ore estive, che disponevano a fantasticare e filosofare, con una tendenza, anche per la contrarietà della mancata visita, pessimista, nello spirito del poeta si suscita il contrasto fra la beata tranquillità del luogo semplice dove egli dimora semplicemente, e l'inquieta grandezza del regale ministro d'Augusto nel sontuoso suo palazzo nella capitale del mondo. Il poeta filosofo prova un sentimento di superiorità. Il confronto già s'annunzia nella pomposa apostrofe *Tyrrhena regum progenies* [1], che introduce l'esortazione a recarsi nel suo piccolo e povero lare. E l'immagine dell' Urbe s'affaccia allo spirito del poeta con note di fastidio e di antipatia. Dall'alta torre del suo grandioso palazzo Mecenate non fa che mirare sempre, senza mai muoversi di là, la solita bagnata Tivoli, e quel paesello di Efula con la sua campagna in pendio, e quei monti di Tuscolo che ricordano il parricida Telegono [2]). E di lassù egli vede stendersi sotto di lui Roma opulenta ma piena di strepito e di fumo. Come tutta quella grandezza è fastidiosa!

Ne semper udum Tibur et Aefulae
  declive contempleris arvum et
    Telegoni iuga parricidae.
Fastidiosam desere copiam et
molem propinquam nubibus arduis;
  omitte mirari beatae
    fumum et opes strepitumque Romae.

E le ragioni di Stato che trattengono Mecenate a Roma assumono un'esagerazione pessimistica nello spirito del poeta: Mecenate si preoccupa eccessivamente di popoli che sono ai confini del mondo, e dei pericoli d'un lontano futuro: i Seri (Cinesi), i Persiani (Parti), così lontani e dalla storia così antica (*regnata Cyro Bactra*), gli Sciti del Don, resi poi innocui dalle loro discordie (*Tanaisque discors*)! Perchè mai non lasciar tali fastidi superflui e venirsi a goder un'ora di sereno riposo?

E qui il poeta, dalle considerazioni strettamente individuali si leva, come suole, a quelle sulla vita umana, e torna alla sua filosofia, a cui informa la vita e che ha professata in tutte le sue opere. « Il preoccuparsi eccessivamente del

---

scrive, e perciò un genere di lusso; e qui, nella stagione canicolare fra la fine di luglio e il principio di agosto, indicata dalle stelle suddette (vv. 17-20), la rosa è parimenti tardiva e costosa e un lusso.

[1]) Ben diversa da questa apostrofe, che non è scevra d'una nota lievemente sarcastica, conforme allo spirito di tutta l'ode, è quella analoga di I, 1, *Maecenas atavis edite regibus*, ove è tutta la devota gratitudine del piccolo poeta per il grande protettore.

[2]) L'epiteto di *udum* dato a Tivoli, il quale accenna alle sue cascate, ha altrove un significato di amenità e delizia; ma qui la frase *Telegoni iuga parricidae* attacca una nota di antipatia e di fastidio anche ai qualificativi degli altri due siti, e ad *udum* dà il senso d'un epiteto trito, monotono. In quanto al paesello montano di Aefula, esso è nominato solo qua in tutte le opere di Orazio.

futuro è tormentosa e vana miseria. La vita è un mescolarsi di beni e di mali, di gioie e di dolori, con vicenda senza norma prodotta da una divinità crudele e capricciosa, *Fortuna*. Ciò posto, quello che l' uomo deve fare per esser padrone di sè (*potens sui*), per avere cioè l' indipendenza da tutto quello ch' è fuori di lui, e quindi per esser felice (*laetus*), è formarsi uno stato d'animo calmo e sereno, e, in tale serenità, limitare le sue cure al giorno presente, all'ora che trascorre, e cogliere quel godimento ch'essa gli può arrecare :

Ille potens sui
laetusque deget, cui licet in diem
dixisse « vixi ».

Tale calma e serena disposizione d'animo poi deve serbarsi immutata se incoglie l'avversità con la perdita dei beni materiali fin allora goduti. Il saggio rimane imperturbato e quindi sempre padrone di sè e contento della sua povertà onesta. Allora anche la divinità l'assiste benigna. Intanto il godimento trascorso è un guadagno acquisito che neanche l'avversità successiva potrà distruggere, e il suo ricordo lo perpetua anche nella sfortuna :

cras vel atra
nube polum Pater occupato,
vel sole puro ; non tamen irritum
quodcumque retro est, efficiet neque
diffinget infectumque reddet,
quod fugiens semel hora vexit.

È un' indipendenza che in tal caso fa l' uomo superiore anche a Giove, che per quel rispetto nulla può.

Pura fonte dunque della felicità umana è l' intima libertà. È il concetto fondamentale dell' ode. Questi concetti naturalmente non sono per se stessi poesia : la poesia è in quell'umore alquanto ipocondrico, e in quella tinta pessimistica e sarcastica diffusa in tutta l'ode, in un certo abbandono che esprime il raccogliersi dell'anima come in disparte e al di sopra della vita comune, in una sfera sua propria; ed è la poesia nella forma plastica che assumono tutti i pensieri, i quali si concretano in immagini e scenette piene di vita e di movimento, rampollanti continuamente e rapidamente in brevi tocchi tratteggiati nelle alcaiche artisticamente elaborate.

Abbiamo rilevato il paesaggio dell' Urbe e dei suoi dintorni veduto dall'alto della torre del sontuoso palazzo di Mecenate ; e il paesaggio estivo delle ore canicolari. Il pensiero dell' impenetrabilità del futuro e dei vani conati dell' uomo rispetto ad esso è espresso con un quadretto in cui sono tratti sarcastici e quasi umoristici : avanti all'uomo un buio profondo in cui è sepolto l'evento : l' uomo inquieto s'affanna a scorgere e prevenire quell'evento : un dio, che per il suo bene (*prudens*) lo vuole celato, osserva quel vano ed illecito (*ultra fas*) affannarsi, e ne ride dall'alto. E con lui, s' intende, ride il saggio·

Prudens futuri temporis exitum
caliginosa nocte premit deus
ridetque si mortalis ultra
fas trepidat.

Il concetto dell'avvicendarsi di beni e di mali nella vita si concreta nel quadro del Tevere, ora scorrente placido, ora nella sua piena disastrosa e fragorosa sotto il temporale e la pioggia torrenziale. Conformemente allo spirito pessimistico dell'ode, è più sviluppata là descrizione della piena, pur sempre con pochi tratti vigorosi ed espressivi, che fanno vedere più di quanto le parole per se stesse dicono:

cetera fluminis
ritu feruntur, nunc medio alveo
cum pace delabentis Etruscum
in mare, nunc lapides adesos
stirpesque raptas et pecus et domos
volventis una, non sine montium
clamore vicinaeque silvae,
cum fera diluvies quietos
irritat amnes.

Chi ha presente il Tevere, e il paese presso Roma ove esso scorre, gusta maggiormente la bellezza di questi versi. Si noti poi il lieve sarcasmo di quel *quietos irritat amnes*.

La Fortuna, dea alata arbitra dei beni umani, non ha qui nulla della santità di cui è circonfusa la Dea d'Anzio nell'ode I 35: è rappresentata la crudeltà capricciosa e pertinace con cui si diletta a far suo ludibrio la vita umana. E segue il quadro del saggio da essa abbandonato. Il saggio, ch' è tutt' uno col poeta stesso, al vederla batter via le ali, imperturbato apre il libro dei conti che ha con lei, cancella la partita del debito e la segna alla pagina del credito, e s'avvolge dignitoso nel suo mantello, che simboleggia la stessa sua virtù che lo difende dall' avversità e lo fa sposo contento della povertà onesta.

Si celeres quatit
pinnas, resigno quae dedit et mea
virtute me involvo probamque
pauperiem sine dote quaero.

In contrasto con quest' immagine, è con vivo sarcasmo rappresentata la perturbazione e l'abbassamento morale, per la perdita dei beni esteriori, nel ricco mercante colto dalla tempesta con la sua nave carica di merce preziosa. La procella imperversa, il mare ingordo e avaro è lì pronto ad ingoiare quelle dovizie per aggiungerle alle tante sepolte nel suo profondo; il mercante, costernato, avvilito, umilmente supplice, cerca di far ora anche cogli dei una contrattazione, promettendo loro, col voto, un tanto in prezzo della salvezza. Tale è il concetto che, nella sua grettezza, egli ha dei numi. Ma i numi non lo ascoltano: assistono invece il saggio che non abbassa loro nè sè: e il saggio, in uno schelmo a due remi, è portato sereno e salvo nell' infuriar della tempesta, mentre in alto appaiono i Dioscuri che lo assistono.

Non est meum, si mugiat Africis
malus procellis, ad miseras preces
decurrere et votis pacisci
ne Cypriae Tyriaeque merces

addant avaro divitias mari:
tunc me biremis praesidio scaphae
tutum per Aegeos tumultus
aura feret geminusque Pollux.

Omettendo, per le esigenze dello spazio, le considerazioni, a cui l'ode dà luogo, intorno ai rapporti tra Orazio e Mecenate, non possiamo tralasciare qualche nota sulla filosofia che qui il poeta professa. Giorgio Pasquali esaminando, con la dottrina e l'acume di cui è così ricco il suo libro su *Orazio lirico*, le fonti dei concetti filosofici qui espressi, conclude che, per la massima parte, essi derivano dall'epicureismo, e quelli delle ultime due strofe riproducono i motivi familiari alla filosofia popolare quali compaiono nei coliambi ellenistici di cinici, scoperti in questi ultimi tempi. Crede però che il *deus prudens*, occultante il futuro all' uomo, sia solo un'espressione mitica per significare: « È fortuna per gli uomini non conoscere il futuro » [1]). Ma si noti che il *deus prudens* di quest'ode compare anche nell' *Ode* I 3, dove ha separato, sempre per il bene dell' uomo, le terre col mare, perchè non vi sieno rapporti fra di esse:

. . . *deus* abscidit
prudens oceano dissociabili
terras.

Ed ivi stesso si esprime il concetto che l' uomo commette un'empietà col varcare i mari contro il volere del *deus prudens*:

nequiquam...,
si tamen *impiae*
non tangenda rates transiliunt vada.

Ed ampiamente è poi svolto il concetto che è empietà l'audacia con cui l' uomo si attenta sempre a violare le leggi poste da Dio alla natura:

gens humana ruit per vetitum *nefas*.

Ed anche nell'ode di cui ci occupiamo lo sforzarsi di conoscere il futuro e provvedere ad esso è trasgressione della legge divina (*ultra fas*), che lo vuole celato:

Prudens futuri temporis exitum
caliginosa nocte premit *deus*
. . . . mortalis *ultra*
fas trepidat.

È notevole il ricorso dello stesso pensiero con quasi identiche parole. Ed allo stesso ordine delle idee espresse nell'*Ode* I 3 appartiene quanto è detto qui del *deus prudens*. Non si deve perciò considerare questo come una pura e semplice espressione mitica, ma come una diretta significazione della divinità nell'espressione d' una delle idee che Orazio professa intorno ad essa ed ai suoi rapporti col mondo e coll' uomo. Nè in questo solo punto dell'ode di cui ci occupiamo

[1]) Pasquali, op. cit., pp. 637-38.

Orazio manifesta la sua, chiamiamola così, dottrina teologica. Nelle due ultime strofe v' è un contrasto, credo non osservato da altri, fra la divinità quale se la finge l' uomo volgare, od anche qual'era concepita nella religione comune, tale cioè che con i voti si pattuisce con essa il tanto per tanto, e una divinità più razionale, che favorisce solo la virtù, in quanto tale, e compare qui sotto l'aspetto dei Dioscuri che salvano nella tempesta il virtuoso, il *saggio*, affidatosi ad una barchetta a due remi.

Ora, di quale filosofia è questo concetto di Dio che ordina la natura secondo un principio razionale e provvidenziale al fine del bene degli uomini, e che interviene nelle cose umane? Non è certo della filosofia epicurea, che escludeva ogni azione ed intervento degli dei nel mondo; ma invece della stoica per cui l' universo è razionalmente ordinato per il bene del genere umano [1]). E così, prettamente stoica o di origine stoica è l' idealizzazione razionale, e come la catarsi dei numi della religione volgare; giacchè, come si sa, lo stoicismo tendeva a conciliare le credenze comuni con i principî del sistema [2]). E le idee religiose che abbiamo rilevate in quest'ode sono in generale in tutta la poesia di Orazio. E se nei suoi primi componimenti egli mostrò d' inclinare al concetto epicureo che escludeva quell' intervento, e si espresse in questo senso nella *Satira* I 5 [3]), nell'*Ode* I, 34 fa una piena e vivace ritrattazione, prendendone occasione da un fulmine o scoppio di tuono a ciel sereno a cui gli capitò di trovarsi presente: ed ivi pare che contesti appunto i versi di Lucrezio, in cui è negato il fulmine a ciel sereno [4]).

Orazio dunque qui, come da per tutto nelle odi, se in morale si rivela, per la massima parte, epicureo [5]), in fatto di religione s'accosta allo stoicismo, op-

---

[1]) V. Cic., *De nat. deor.*, II, 133 segg.

[2]) Cic., *De nat deor.*, II, 60 sgg.

[3]) Vv. 101-3:

> . . . . namque deos didici securum agere aevum,
> nec, si quid miri faciat natura, deos id
> tristes ex alto caeli demittere tecto;

con i quali versi riproduceva quello di Lucrezio, VI, 58:

> nam bene qui didicere deos securum agere aevum,

e gli altri concetti lucreziani su questo punto.

[4]) VI, 247-48 (Giussani):

> nam caelo nulla (*fulmina*) sereno
> nec leviter densis mittuntur nubibus unquam:

e 400-401:

> denique cur numquam caelo iacit undique *puro*
> Iuppiter in terras fulmen *sonitusque profundit*?

E Orazio pare risponda di rimando, in *Ode* I, 34:

> namque Diespiter,
> igni corusco nubila dividens
> plerumque, *per purum tonantes*
> egit equos *volucremque currum*.

[5]) Avvertendosi però che le due etiche hanno molti punti di contatto, sicchè talora, come nota anche il Pasquali, non si può dire a quali delle due attinga il poeta.

pure segue quelle dottrine cinico-stoiche che prevalevano nella filosofia popolare. Quindi anche non si può escludere, come fa recisamente il Pasquali [1]), ogni rapporto fra il *deus prudens* e la *πρόνοια* stoica. Che se quanto si dice dopo della casualità e della Fortuna [2]) dominanti nella vita umana, e gli ammonimenti a non curarsi del futuro contraddicono al concetto della *πρόνοια* [3]), ciò dipende dall'eclettismo della filosofia spicciola d'Orazio, il quale poteva, nella vita pratica, seguire in religione una dottrina e in morale un'altra, senza stabilire fra i due ordini delle sue opinioni un nesso razionale e sistematico.

Paolo Fossataro.

FILOLOGIA E STORIA [4])

Quando, nelle radiose giornate del maggio 1915, il popolo italiano, inorridendo davanti alle atrocità della guerra scatenata dal Kaiser, scese finalmente in campo per la difesa dei diritti sacri della civiltà, anche nel mondo scolastico turbinò un vento impetuoso di rivolta contro tutte le manifestazioni dello spirito teutonico. E i ragazzi corsero gridando per le strade e i maestri li incitarono con parole « dall' ali d'uccelli » a portare il contributo del loro cosciente entusiasmo alla causa della giustizia; e lo sparuto professore, che naturalmente abborre dal sangue, magnificava la gioia del fante appiattato tra le rocce roventi in atto di scagliarsi sul nemico, o sognante nel fango della trincea una morte gloriosa, istituendo eruditi confronti tra gli Epaminonda, gli Alessandri, gli Scipioni, i Cesari e i nostri valorosi condottieri. Ma non bastavano le parole; ci volevano fatti. Ora è un dato incontrastabile che il latino da noi si imparava poco; e meno ancora il greco. Di chi la colpa? Dei piccoli Crapotti o dei loro docenti? — Nè degli uni, nè degli altri. Tutto era imputabile al pestifero metodo tedesco. Infatti chi insegnava il latino sul vecchio Schultz giungeva al punto di inculcare che i verbi *sequor* ed *imitor* vogliono l'accusativo, quasi che *imitare* e *seguire* reggano un altro caso, e che *virtus* e *iuventus* sono femminili, che è nozione inutile per un italiano. Quale mente, sotto il peso di tale erudizione indigesta, poteva serbare l'elasticità per apprendere ancora qualcosa? Non parliamo poi del greco, ove quel maledettissimo Curtius (per tacere dei suoi imitatori italiani) sciorina certe teorie

---

1) Pasquali, op. cit., p. 637.

2) Si noti anche che la Fortuna è qui, come in *Ode* 1, 35, e come altrove, un essere divino, non un simbolo: è quella stessa divinità a cui la religione comune tributava tempi e culto.

3) Pasquali, op. cit., 637 segg.

4) Cfr. G. Pasquali, *Filologia e storia* (Bibliotechina del « Saggiatore », vol. II). Firenze, F. Le Monnier, di pp. xxii-83.

così confuse e enigmatiche, che persino i professori non ne capiscono niente. A cotesta specie di libri si diede allora l'ostracismo: la rivolta fu piena e completa e la genialità italiana potè trionfare. Era un'aspra battaglia vinta su quei bei tipi che, perfezionatisi in Germania, avevano avuto l'impudenza di opporsi a un divisamento che ritenevamo ingiustificato; era un grave colpo portato alla tirannide esercitata dai Tedeschi sulle nostre menti.

Ma per infondere fede e coraggio ai volontari che, armati solo di una rabbia inesplicabile, accorrevano a combattere alla incruenta e gloriosa pugna, ci voleva una voce che scendesse dall'alto ed esponesse un programma efficace, mettendo il dito sulla piaga della nostra vita spirituale. Consci di cotesta necessità, si accinsero al nobile intento, fra gli altri, il Fraccaroli e il Romagnoli, con un'opera un po' pesantuccia, quasi un trattato di pedagogia, il primo; con un saggio pieno di calore e violenza, quasi un'invettiva, il secondo. Ed in verità quello del Romagnoli è un libro pieno di Marte, che rientra nella letteratura occasionata dalla guerra; un'eloquente accusa in cui lo sdegno irrefrenabile per le infamie attribuite al nemico coinvolge la loro coltura, quasi che essa dipendesse dagli avvenimenti del giorno e non fosse un acquisto imperituro per il sapere umano, senza alcun rapporto con contingenze temporanee. Io sono un animale politico nel senso che alla parola animale dànno le persone che non conoscono Aristotele, e il mio occhio quindi non riesce a discernere nulla di preciso tra il polverio sollevato da tante e tante rovine immani; ma mi immagino che il dotto ellenista, ora che i motivi della guerra sono in parte meno oscuri, se dovesse ritornare sull'opera sua, sarebbe più indulgente per il popolo che ha lasciato tracce profonde in tutti i campi dell'attività intellettuale.

Le pagine del Romagnoli, che è scaltrito in tutti i procedimenti dell'arte, ebbero non poca efficacia e, con la passione da cui sono pervase e la forza di convinzione che da esse spira, trascinarono i lettori a condividere il suo odio; odio tanto impetuoso che gli ha fatto vedere, sotto il complicato meccanismo delle elucubrazioni filologiche, qualcosa di sinistro. Il poderoso demolitore ha così attratto nell'orbita propria persone miti e equilibrate, che erano in grado di formarsi, riguardo alle questioni dibattute, una propria opinione, e ha riempito di gioia coloro che, per pigrizia mentale, nutrivano un astio, troppo spiegabile, contro la severità e serietà delle scienze filologiche. Sicchè, proprio a proposito, sebbene un po' in ritardo, giunge il libro del Pasquali, scritto in tono moderato, senza parole grosse, e perciò molto più efficace e convincente. Non si tratta di nozioni astruse, di dottrina squisita: sono invece da lui ripetute verità ovvie, troppo spesso disconosciute. Naturalmente l'occhio dell'autore si affisa al libro del Romagnoli, con la cui irruenza non vuole gareggiare; anzi gli attacchi personali e le allusioni offensive vengono evitate per non destare risentimenti e rancori che annebbiano la limpida comprensione delle questioni d'indole teorica.

Trattando della emozione estetica e della preparazione linguistica, il Pasquali ribadisce un principio, che nessuno verrà revocare in dubbio, e cioè che, per gustare un autore, bisogna conoscerne a fondo la lingua. Quale via si debba tenere per raggiungere questa mèta, è difficile dire; ma certo, a parer mio, poco o nulla vi contribuiscono quelle famigerate dissertazioni *de particulae μήν usu herodoteo* ecc., ove la parola, avulsa dal contesto, viene studiata senza la vita che le riverberano le altre parole nei loro reciproci rapporti, quali rappresentanti di un determinato pensiero.

Anche le osservazioni sulla sensibilità estetica e gli errori di stampa, ci trovano consenzienti. Come in un libro moderno, l'errore di stampa riesce sgradevole, così, astrazione fatta dal loro carattere più grave, gli errori dei testi antichi che, all' ingrosso, possono dividersi in due specie: gli uni, in cui il senso vien meno, rompendo, sul più bello, davanti allo spirito, l'unità della contemplazione artistica; gli altri, più coperti e insidiosi e che sono dovuti quasi sempre a rabberciamenti moderni, medievali e talvolta antichi. Errori questi ultimi che non possono naturalmente essere notati da chi non padroneggi in egual misura la lingua e il pensiero del suo autore. Dunque sensibilità estetica e intolleranza della corruttela pare procedano di pari passo, e conseguentemente la capacità di emendare e la coscienza estetica sono in intima relazione. « Chi.... (dice il Pasquali, p. 9 seg.) trovasse a un passo di Sofocle un emendamento sicuro, mostrerebbe di aver sentito Sofocle quanto e più di qualsiasi critico esteta ». Ma qui mi fermo. Chi con un supplemento felice restituisce nella sua integrità un verso, fa opera meritoria; ma ciò non implica che egli possa penetrare l'essenza dell'opera d'arte. Vi è motivo a credere che Francesco De Sanctis sarebbe stato un editore di testi mediocre; ma non è detto che l'editore più guardingo e preciso possegga, più di lui, gusto squisito e facoltà di comprensione e rappresentazione storica. Del resto è noto che i supplementi per passi difficili e tormentati non nascono per subìta ispirazione; e mi ricordo di un eselkopfiano (e lo era per davvero) il quale, dedicando la sua poderosa intelligenza alla integrazione di epigrafi, passava mesi e mesi sulle sillogi di iscrizioni greche e latine per trovare la benedetta parola che facesse al caso suo, e vi riesciva talvolta se il testo era in prosa; se in verso.... la metrica fa delle brutte sorprese! Del resto, a quanto afferma il Kenyon, si deve convenire che la scoperta dei papiri in generale non conferma le congetture dei filologi moderni; se le conferma, la variazione era generalmente piccolissima e in nessun caso un mutamento considerevole è stato giustificato dai papiri. Quindi dobbiamo moderare l'ammirazione per chi azzecca un supplemento che conviene per il senso; giacchè il più delle volte esso non corrisponde alla lezione autentica.

In un libro di passione, come quello del Romagnoli, sono frequentissime, per scopo polemico, le esagerazioni già riconosciute dall'A. stesso, nè ci dobbiamo perciò stupire che egli scrivesse: « Quando in Italia si procedè al riordinamento degli studi classici, la raccolta e l'epurazione del materiale, non solo per i grandi autori, ma anche per i minori e per molti dei minimi, erano già compiute » (*Miner. e Scimm*[2]., p. 169). « Le vigne erano state già vendemmiate, s'era fatta anche la ribruscola. Non rimaneva che qualche acino qua e là, sfuggito agli occhi lincei delle spigolatrici » (ibid., p. 174). Affermazione che il Pasquali dimostra inesatta (p. 11 segg.), accennando all' immenso materiale ancora inesplorato e alle notevoli scoperte che vennero fatte. Chi dimentica, p. es., la *Costituzione degli Ateniesi*, *Bacchilide*, le *Elleniche di Ossirinco*? Certo il contributo dei dotti italiani in cotesto campo è stato abbastanza limitato, benchè si possa notare un risveglio in questi ultimi anni. Le ragioni di tale stato di cose sono complesse; ma, in linea generale, si può affermare che da noi non mancano tanto le persone in grado di far lavori scientifici da gareggiare con i migliori stranieri, quanto i mezzi. Nella grandissima maggioranza gli studiosi italiani debbono, per ragioni pratiche, dedicare la parte migliore di sè all' insegnamento, dando alla scienza ritagli di tempo quasi sempre rubati al sonno. Tenuto conto di condizioni sfa-

vorevoli, non è meraviglia se salde tempre di lavoratori non abbiano potuto produrre molto.

Per la critica dei testi ci vuole ingegno: chiamare l'arte di emendare critica divinatoria è da presuntuosi; ma non è il caso di fermarci su una denominazione infelice. Tuttavia, come il Romagnoli si prende giuoco un po' troppo di cotesta critica divinatoria, così il Pasquali (p. 17 segg.) è forse tratto ad esagerarne l'importanza. Certo che a farla bene è difficile assai. Si provi qualcuno a integrare sensatamente un frammento molto lacunoso di un poeta greco o latino e potrà sincerarsene. Altro discorso è quello della sua utilità. Se si studia un testo sotto il punto di vista della lingua e della grammatica, ci si troverà spesso davanti a questioni la cui soluzione dipende dalla lezione seguita. Se invece della forma si studia il pensiero, anche con un testo incerto le conclusioni essenziali rimarranno quasi inalterate o le differenze di senso non saranno molto notevoli; cosa questa che è ormai universalmente riconosciuta. Quanto alla pretesa facilità della critica diplomatica, anche qui bisogna provare per discorrerne. Occhi buoni e tenace pazienza, senza dubbio; ma chi non sa la lingua e in conseguenza non segue il senso, non vi può riescire, e nei più dei casi è ben altro che un lavoro da ignoranti e imbecilli. Resta però a chiedersi se, nel mettere in burla la critica diplomatica, il Romagnoli non mirasse a certe caricature di filologi e non ai veri filologi, facendo affidamento sull'acume dei lettori perchè non avessero a prendere per oro di coppella i suoi arguti sofismi.

Il costituire poi un testo è cosa sempre ardua assai, quando naturalmente non si voglia pubblicare in edizioni pseudo-critiche testi notissimi, ma invece fare il lavoro che il Wilamowitz ha compiuto per Eschilo, e il Bücheler per i carmi epigrafici latini. Il problema stesso della genealogia dei codici è tutt'altro che riducibile a poche proposizioni, e alcuni esempi addotti in proposito dal Pasquali riescono molto convincenti.

In un luogo il Romagnoli parla della necessità di tradurre tutti gli autori greci e latini, che sarebbe un compito grandioso a cui tutti i nostri studiosi dovrebbero dedicare le loro forze migliori. Si intende che l'affermazione, che è andata oltre il pensiero dell'A., deve essere intesa *cum grano salis*. Perchè l'impossibilità della traduzione di tutti, nessuno escluso, gli autori antichi, risulta evidente, chi pensi a certe glosse di Esichio o di Festo e alle compilazioni erudite che sono testi di lor natura intraducibili. Necessarie le versioni degli autori di grande valore artistico, per renderli accessibili a una larga schiera di lettori colti; ma per gli altri è tempo sprecato. Nè bisogna insinuare che una traduzione possa sostituire l'opera originale. Belle e infedeli, brutte e non sempre fedeli: questa è la sorte delle traduzioni, le quali in tal modo o attenuano o alterano l'essenza dell'originale. Il Romagnoli ci delizia con il suo *Aristofane*; ma è un amante appassionato che talora tradisce. Il Fraccaroli invece che, pur non volendolo confessare, era essenzialmente un filologo con una vastissima conoscenza del greco, non tradiva forse mai i suoi autori, ma troppo spesso la poesia vien da lui sacrificata.

I classici non sono riservati solo agli artisti, ma debbono essere anche tenuti come documenti storici e si capisce che, sotto questo punto di vista, assumano un valore diverso. E il Pasquali ha fatto bene a insistere su tale principio. Da Gaetano de Sanctis saranno interrogati Tucidide o Diodoro con eguale interesse e curiosità; ma il Romagnoli leggerà Omero e Eschilo e getterà dalla finestra Quinto Smirneo o Licofrone.

In quanto agli *algoritmi,* il Romagnoli è stato eccessivo: certe sigle sono indispensabili, per amore di chiarezza e di brevità, negli apparati critici, come certi simboli nelle matematiche. Chi apra la *Logica matematica* del Peano, rimarrà sbalordito a vedere tutti quei segni che hanno un significato speciale; ma i veri matematici dicono che l'opera ha un valore immenso e che quei segni, che sembrano al profano inutili o superflui, non solo facilitano la rappresentazione delle formule, ma costituiscono un sensibile progresso nei processi razionali. L'adoperare le lettere maiuscole o minuscole dell' alfabeto greco per indicare i libri dell'*Iliade* o dell'*Odissea* riesce assai spiccio. Le altre abbreviazioni, che ricorrono nelle opere filologiche, non sono eccessivamente numerose; ma se si dovesse farne a meno, si starebbe freschi!

Limpide e chiare riescono le pagine che il Pasquali dedica alle leggi nella filologia che non sono leggi in senso proprio, in quanto si avverino incontrastabilmente nel tempo e nello spazio, ma solo regole che costano enorme fatica a chi riesce a determinarle. La legge del Porson, p. es., costituisce un progresso nelle nostre cognizioni di metrica. Acquisto inutile? Tutto ciò che si acquista nel campo dello spirito ha questa inutilità. E l'operaio cosciente ed evoluto e il figlio del pescecane irridono come inutile tanto una legge del Meyer, quanto una traduzione del Romagnoli. Far credere che la questione omerica sia nata dalle facezie di un abate francese fraintese da quel testone di Wolf, è stato uno degli eccessi dovuti all' avvelenamento progressivo delle coscienze sconvolte dal turbine delle passioni scatenate dalla guerra. In quanto poi alla classificazione delle scienze dell' antichità, immaginata dal Wolf e da altri filologi, chi guardi con occhio di filosofo, non potrà farne gran conto; si tratta in realtà di una classificazione di carattere provvisorio, intesa al fine pratico opportunissimo della divisione del lavoro. Infatti ciascuna di coteste cosidette scienze penetra talmente nell' altra che l'individuarle con confini netti e decisi è impresa disperata. Ma il dotto tedesco era ben conscio di ciò, e della concezione erronea per cui ogni branca filologica viene isolata, la colpa non risale certo a lui che additava quale fine della scienza dell' antichità « la conoscenza dell' umanità antica in sè stessa, la quale conoscenza scaturisce dall'osservazione (resa possibile dallo studio dei resti dell' antichità), di una importante civiltà nazionale svoltasi organicamente ». Inferiore sia agli umanisti italiani, che maneggiavano le lingue antiche con maggiore grazia in prosa e in poesia, sia ad altri dotti che, prima di lui, avevano emendato e interpretato i testi con maggiore acume, il Wolf ha tuttavia il merito incontrastabile di aver concentrata la sua attenzione su tutte le manifestazioni del mondo antico, che possano essere oggetto di studio per lo storico e per l'esteta.

Della epica lotta combattutasi tra il Boeckh e il Müller da una parte e il Hermann dall'altra, il Pasquali abbozza un quadro meno tendenzioso del Romagnoli che sempre per quel suo desiderio di menar botte da orbi ai Tedeschi, è indotto a caricar le tinte sui loro lati deboli e a concentrare tutta la sua attenzione su errori e difetti, tacendo dei loro meriti innegabili. Una netta distinzione tra l'attività filologica germanica prima del '70 da quella dopo il '70 non ha ragione di essere. I fatti non obbediscono a coteste artificiose divisioni del tempo. E nemmeno è documentabile che la filologia nel mondo tedesco sia andata decadendo in questi ultimi anni. Anzi una tendenza si può notare agli occhi dell'osservatore spregiudicato, che si concreta in un reale miglioramento e cioè la progressiva rinuncia ai lavori troppo minuti, *Germanis germaniores,* ai nudi e sudati elenchi, alla

ricerca della congettura per la congettura, agli studi di gretto carattere grammaticale, che gradatamente vengono sostituiti da opere di storia politica, letteraria, di filosofia, di religione; una rinuncia insomma allo studio della forma avulsa dal pensiero, e il prevalere del concetto che il pensiero è inscindibile della forma, e perciò deve essere studiato in intima relazione con questa. In Germania vi furono e vi sono dei Gleditsch e dei Keck; ma anche dei Blass e dei Wilamowitz, dei Bücheler o dei Leo. Chi pensi all'opera svolta da questi e altrettali dotti, non potrà non deplorare che il contributo immenso da essi portato alla conoscenza dell'antichità, sia stato disconosciuto e atrocemente deriso da un artista eccellente che ha sacrificato all'Idolo della Guerra quello spirito di equità e di giustizia che deve informare la vita degli uomini in particolare e delle nazioni in generale.

MASSIMO LENCHANTIN DE GUBERNATIS.

RECENSIONI

GIUSEPPE MAUGERI, *Il Petrarca e S. Girolamo.* Saggio Primo. — Catania, V. Giannotta, 1920, di pp. 96.

Il Maugeri, autore di Saggi sulle conoscenze bibliche del Petrarca, convinto che non siano ancora a sufficienza esplorate le relazioni tra il Petrarca e le opere dei SS. Padri, ci presenta questo primo saggio, cui promette di far seguire altri sulle relazioni con Agostino, Ambrogio ecc. Alla bibliografia (pp. 9-13), sommaria, seguono quattro parti: *Studio del Petrarca sulle sacre lettere*; *S. Girolamo nel Petrarca; Esame delle opere di S. Girolamo studiate dal Petrarca;* e *Paragone fra Girolamo ed Agostino nell'influenza sullo spirito del Petrarca.* Degni di nota mi sembrano: la dimostrazione contro il De Nolhac che il Petrarca iniziò le sue letture patristiche già nel ventennio 1333-1353; il tentativo di provare, contro G. Bologna, che l'ideale di solitudine del Petrarca deriva non da Agostino ma da Girolamo (tesi che a me sembrano entrambe eccessive: cfr. le recenti pagine del Farinelli: *L'opera di un maestro*, pp. 43 segg.), il confronto minuto di passi del Petrarca con altri di quattordici opere genuine e di sei apocrife di Girolamo; e la spiegazione del contrasto apparente tra l'esplicita preferenza accordata dal Petrarca ad Agostino, e la superiorità reale dell'influsso di S. Girolamo, per la sua posizione più consona con quella del Petrarca verso la vita e l'arte pagana.

Fastidiosi i troppo frequenti rifusi tipografici.

Memoirs of the American Academy in Rome, vol. III. — Roma e New-York, 1919, di pp. 101, con 91 tavv. fuori testo.

Questo ricco volume, oltre l'elenco della operosità annuale della « School of Fine Arts » di Roma (p. 101 e tavv. 76-91) comprende due memorie: la prima di C. DENSMORE CURTIS (pp. 9-90, e tavv. 1-71) sulla *Tomba Bernardini*, e la seconda di E. DOUGLAS VAN BUREN sullo scultore Praxias (pp. 91-100 e tavv. 72-90).

Lo studio del CURTIS è un catalogo ragionato, con integrale riproduzione fototipica, di tutti gli oggetti rinvenuti nel 1876 a Palestrina nella cosidetta « Tomba

Bernardini», del VII sec. av. Cr., ed ora conservati nel Museo Preistorico di Roma. Catalogo utilissimo anche se i resultati nuovi siano relativamente pochi, e taluni discutibili. Eccone i principali: la tomba aveva la volta a cupola ed il dromos: la famosa fibula colla iscrizione *Manios: med: fhe: fhaked: Numasioi* non appartiene alla tomba Bernardini, ma è più tarda (la dimostrazione però lascia a desiderare); molti ornamenti o alcune caratteristiche delle fibule trovano riscontro nell'arte ittita; l'iscrizione di un bacino piatto d'argento non è cartaginese ma fenicia, ecc. Vi sono tentate anche nuove e convincenti combinazioni dei frammenti di avorio scolpiti. Bellissime le riproduzioni fototipiche, per lo più in grandezza naturale.

Il Van Buren parte per il suo studio su Praxias da una correzione, da lui ritenuta evidente, dell'Homolle a Pausania: maestro di Praxias (operante dal 408 al 340 C.) non sarebbe Kalamis (operante tra il 466 e il 430), ma Callimaco (le cui opere databili vanno dal 425 al 408). Di qui deriva che per conoscere lo stile di Praxias bisogna conoscere quello di Callimaco. A Callimaco, secondo l'A., risalgono oltre al rilievo firmato con Pan e le tre ninfe del Museo Capitolino, l'altare dell'acropoli di Atene con Atena Efesto Hermes e Zeus, e una quantità di altri rilievi specie raffiguranti processioni di dei: il cosiddetto «puteale corinzio», il bassorilievo di Kertch con Hermes, la Hebe (?) di un monumento di Epidauro, l'Hermes e Atena di un rilievo della villa Albani ecc. Molti dei rilievi di stile callimacheo potrebbero essere dell'allievo Praxias, e nello stile callimacheo doveva essere il frontone delfico con Artemide, Leto, Apollo e le Muse opera di Praxias secondo Pausania (X, 19, 3); mentre di parte del frontone occidentale avremmo una serie di copie derivate nei cosiddetti «rilievi con citarede». Molto poi avrebbero influito Callimaco e Praxias come modelli della scuola neo attica. In tutto ciò naturalmente gran parte è semplice ipotesi, sia pure verisimile.

J. Vürtheim, *Stesichoro's Fragmente und Biographie.* — A. W. Sijthoffs' Uitgevers-Mij. Leiden, 1919, di pp. xii-112.

Nel volume *Sappho und Simonides* del Wilamowitz, edito nel 1913, è inserito anche un breve ma notevolissimo scritto sul problema di Stesicoro (pp. 233-242): sostenne il Wilamowitz che non si ebbe un unico poeta di quel nome, vissuto nel VII e VI secolo av. Cr., ma due, poi erroneamente confusi insieme, uno della Magna Grecia ancora vivente intorno alla metà del secolo VI, l'altro siciliano di Imera vivente intorno al 485-84; e, movendo da tali premesse, l'eminente filologo indicò i principali criteri da seguirsi per distinguere l'operosità dei due poeti ch'è giunta a noi sotto un unico nome per fenomeno di concentramento. Per scrivere dunque una nuova opera su Stesicoro, restando fermi col Vürtheim alla vecchia tesi unitaria, s'imponeva come indispensabile di confutare la tesi del Wilamowitz; mentre invece il V. si dimostra così certo della propria opinione che per la maggior parte del volume, dedicata all'esame dei singoli frammenti (pp. 1-99), non accenna neppure alla nuova tesi, di cui si sbriga con poche linee nelle ultime pagine, dedicate alla biografia stesicorea (pp. 99-112). In verità io ritengo che la disposizione stessa della materia andava invertita, premettendo le notizie sulla vita, con accurata discussione e scelta tra la tesi unitaria e quella sdoppiatrice, passando poi all'esame dei singoli frammenti, il cui commento dipende in gran parte dalle premesse biografiche. Ma vediamo gli argomenti del Vürtheim contro il Wilamowitz.

Il *Marmo Pario* ci parla di uno Stesicoro venuto in Grecia nel 435-34 (ἀφ' οὗ

Στησίχορος ὁ ποιητὴς εἰς τὴν Ἑλλάδα ἀφίκετο κ.τ.λ.), e di un secondo Stesicoro imerese vincitore di gare ad Atene nel 370-69 (*ἀφ' οὗ Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος ὁ δεύτερος ἐνίκησεν Ἀθήνησιν*). Il Vürtheim scrive (p. 104): « Il Marmo parla di *δευτέρῳ*, dunque non ne conosceva un terzo, il Wilamowitz chiama il poeta ditirambico il terzo, e chiama il Locrese il secondo! ». Invece il Wilamowitz chiama primo il Locrese, secondo l'Imerese del 485, terzo l'Imerese del 370. E non è vero che dal Marmo Pario risulti l'esistenza di due soli Stesicori, sibbene di due soli Stesicori imeresi. Poichè quando per il ditirambista del 370 si scrive *Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος ὁ δεύτερος*, ciò presuppone che il poeta del 485 fosse *Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος ὁ πρῶτος*. Anzi: se la fonte del *Marmo* ignorava l'esistenza di altri Stesicori non imeresi (di cui non avevasi alcun motivo di parlare in una cronaca greca) sarebbe inesplicabile, per la sua inutilità, l'epiteto di *ὁ Ἱμεραῖος*. Nè, come ho avuto occasione io stesso di mettere in luce, il dato del *Marmo Pario* su Stesicoro imerese nel 485 è isolato. Tutti ricordano l'apologo del cavallo, dell'uomo e del cervo che avrebbe narrato Stesicoro per liberare gli Imeresi da un pericolo di tirannide; orbene, mentre per Aristotele il pericolo proveniva da Falaride, secondo Conone invece proveniva da Gelone. È chiaro che, se forma originaria dell'aneddoto fosse quest' ultima, torneremmo alla notizia del *Marmo* su di uno Stesicoro imerese dei primi decenni del V secolo, e ci spiegheremmo anche bene le cause dell'abbandono della Sicilia da parte del poeta, recatosi in Grecia nel 485. Noi sappiamo, e lo ammette il V., che già mezzo secolo prima di Aristotele riferiva l'aneddoto uno storico siciliano di grande valore, Filisto; ma non si preoccupa il V. di sapere quale fosse la cronologia accolta da Filisto, mentre ne abbiamo ancora gli elementi: infatti Filisto parlava dell'apologo nel libro II, che incominciava *dopo* la morte di Falaride, ed includeva invece i primi tempi di Gelone (cfr. Pareti, *Studi siciliani e italioti*, pp. 86-89). Nello stesso ordine d'idee ci moviamo notando che nella *Gerioneide*, se si parlava della lotta di Eracle ed Erice nella Sicilia occidentale, si prendeva lo spunto dalla lotta reale tra l'Eraclide Dorieo e gli indigeni Elimi combattuta nel ventennio dal 510 al 490 av. Cr. (cfr. Pareti, op. cit., pp. 22-23, 79). Di fronte a tutto ciò non saremo davvero soddisfatti della maniera con cui il V. si libera del dato del *Marmo Pario* (p. 105): « Il secondo Stesicoro, che vinse in Atene, diede lo spunto alla favola che anche i rimo venne in Grecia ». Ma perchè poi si datò al 485-84? e come mai casualmente si fissò proprio in un periodo in cui Imera venne a cadere nelle mani di Terone alleato di Gelone, sì da render chiarissimo il motivo dell' allontanamento di Stesicoro? (cfr. Pareti, loc. cit., p. 90).

Come sussistono buoni motivi per parlare di uno Stesicoro imerese del V secolo, così non mancano basi alla tesi del Wilamowitz su di uno Stesicoro Locrese del 550 circa. Stefano Bizantino s. v. *Μάταυρος* dice ch'era Mataurino Stesicoro *ὁ τῶν μελῶν ποιητής*, e Aristotele nella *Retorica* (II 1398^b, III 1412^a) pone in relazione Stesicoro con la battaglia della Sagra. Oppone il V. p. 101 che Matauro era colonia di Zancle (Mela, II 68; Sol., II 11) come Imera (Tucid., VI 5), e suppone che Stesicoro nascesse a Imera da famiglia oriunda di Matauro. Ma dimentica che Matauro, secondo quella stessa voce di Stefano era *Λοκρῶν κτίσμα*, ossia che quella città, calcidese in origine, era poi caduta nelle mani dei Locresi. E si badi che Stefano Bizantino deduce da una fonte molto antica, perchè localizza ancora, come Tucidide VI, 2, 4, parte dei Siculi nel territorio Reggino, dicendo di « Matauro in Sicilia ». Così pure mi pare eccessivamente sbrigativo il V. quando per le notizie ai Aristotele dichiara che Stesicoro, pur essendo di

Imera, « kann er sich für Streitigkeiten der unweit gelegenen Stadt Lokri Epizephyrii interessiert haben ».

Per me dunque un libro su Stesicoro andava fatto con tutt' altri presupposti di quelli accolti dal Vürtheim. Il che non toglie che nell' opera del V. vi siano molte osservazioni di dettaglio utili e notevoli, da aggiungersi ai risultati raggiunti, prima di lui, dal nostro Mancuso.

LUIGI PARETI.

SUPPLEMENTO ALL' ELENCO DEI SOCI

O. Corso Nicolino, Trapani.
» Curcio Prof. Gaetano, Catania.
» Favez Charles, Lausanne.
» Lanciotti Giovanni, Castellammare Adriatico.
» Lo Vetere Giuseppe, Caltanissetta.
O. R. Museo Archeologico o Scavi Antichità d' Entruria, Firenze.
» Petella Prof. Giovanni, Roma.
» Professori del R. Ginnasio, Alghero (Sassari).

Inoltre al 1º gennaio 1921 si trasformano da aggregati ad ordinari 35 Soci. Speriamo che il buon esempio abbia seguito.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE IN DONO.

C. AMATI. *Il titulus Anxianus*. Pesaro, G. Federici, 1920; di pp. 9.
— *La sfinge etrusca svelata*. Pesaro, G.. Federici, 1920; di pp. 16.
— *Epigrafia italo-balcanica*. Pesaro, G. Federici, 1920; di pp. 19.
E. BOLAFFI. *La riforma della scuola normale e l' insegnamento del latino*. Fano, Tipografia Sonciniana, 1920; di pp. 4.
G. CURCIO. *Storia della letteratura latina*. Vol. I. *Le origini e il periodo arcaico*. Napoli, Perrella, 1920; di pp. XVI-592, con illustrazioni e tavole fuori testo.
A. LEVI. *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*. G. B. Paravia, s. d.; di pp. VIII-240.
— *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell' essere nella filosofia di Platone*. G. B. Paravia, s. d., di pp. 112.
Papiri greci e latini. Vol. VI, n. 551-730. (Pubblic. della Soc. Ital. per la ricerca dei pap. gr. e lat. in Egitto). Firenze, Libreria Internazionale, 1920; di pp. XXI-221, con una tav. fotocollografica.
B. E. PERRY. *The Metamorphoses ascribed to Lucius of Patrae*. Dissertazione. Lancaster, Press of the New Era printing Company, 1920; di pp. IV-74.
M. QUARTANA. *Raffaello, la sua arte e i suoi tempi*. Conferenza. Palermo, E. Priulla, 1920; di pp. 26.
C. TACITO. *Il libro terzo delle storie, commentato da* L. VALMAGGI. II edizione. Torino, G. Chiantore, 1920; di pp. IV-123.
P. TORELLI. *L'Archivio Gonzaga di Mantova*. Vol. I. (Pubblic. della R. Accademia Virgiliana di Mantova - Serie I - *Monumenta*, Vol. I). Ostiglia, A. Mondadori, 1920; di pp. XCII-251.

LUIGI PARETI, *Direttore*. — GIUSEPPE SANTINI, *Gerente responsabile*.

2223-1920 — Firenze - Stab. Tipografico Enrico Ariani, Via San Gallo, 33.

Nuova Serie - Anno II — Aprile-Maggio-Giugno 1921 — N. 4-5-6

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO	Abbonamento annuale . L. 15.—	AMMINISTRAZIONE
Prof. L. PARETI	Un numero separato . . » 1.50	Casa Editrice Felice Le Monnier
Firenze — 2, Piazza S. Marco	Un fascicolo trimestrale. » 4.50	Via S. Gallo, 33 - Firenze

I LAVORI DELLA MISSIONE ARCHEOLOGICA A RODI

(Con quattro tavole fuori testo)

Dopo i fortunati scavi del Biliotti e del Salzmann nella necropoli di Jalisos (a. 1868-71), che ebbero indubbiamente il merito di rivelare prima delle scoperte dello Schliemann a Troia (1870-74), a Micene (1874-1876), a Tirinto (1884), il primo notevole gruppo di ceramiche micenee [1]), e dopo che quei due, pur sempre benemeriti indagatori delle antichità rodie, avevano in una precedente campagna di scavo dal 1859 al 1864 tumultuosamente presso che esaurito il ricco tesoro della necropoli di Camiros a profitto delle collezioni del Museo Britannico e del Museo del Louvre, l'isola di Rodi restò disgraziatamente per lungo tempo fuori del grande movimento di esplorazione archeologica, che si verificò nell'ultimo trentennio in tutto il bacino del mediterraneo orientale, nelle isole, nella Grecia e sulla costa asiatica. Cosa singolare, se si pensa all'importanza peculiarissima che Rodi per la sua posizione geografica, per il largo movimento colonizzatore, rappresenta nel periodo preellenico e protoellenico, e al suo mirabile sviluppo politico, economico ed artistico nell'età storica. Il ricordo di quelle prime scoperte non fece che accrescere l'ingordigia di un largo manipolo di scavatori clandestini, che esperti della struttura geologica del terreno, della profondità e natura delle varie deposizioni, continuarono, sotto la passiva ed obliosa ignoranza delle autorità turche, a devastare sistematicamente le necropoli arcaiche dell'isola, molte delle quali, dispersi arbitrariamente i corredi, emigrati gli oggetti con inesatte o false indicazioni della loro

[1]) Illustrate dal FURTWÄNGLER-LOESCHKE, *Mykenische Vasen*, 1886; cfr. LOESCHKE, « Athen. Mittheil. », 1881, p. 1 sgg.

provenienza in collezioni pubbliche e private europee, costituiscono ormai una grave perdita per la scienza e rendono più difficile lo studio storico-archeologico dell'isola.

Occorre discendere fino al 1902 per trovare insediata nell'isola una prima Missione archeologica danese, che era riuscita ad ottenere dalla Sublime Porta la concessione dello scavo dell'acropoli di Lindos, la vetusta rocca posta a guardia dell'unica naturale insenatura della costa meridionale, e che racchiudeva ancora inesplorato, nel breve giro del merlato castello, i cospicui avanzi del santuario di Athena Lindia e un ricco tesoro di epigrafi relative alla storia religiosa ed amministrativa del tempio: tra le quali primeggia per l'importanza e la novità del testo la grande iscrizione della « Cronaca del Tempio » contenente una cronistoria dei donatori del santuario dai mitici fondatori della città fino ai dinasti ellenistici [1]). Nel 1907-8 la Missione danese estendeva le sue ricerche alla estrema punta occidentale dell'isola, a Vrulià, presso il promontorio Prassonisi, dove l'esistenza di un piccolo abitato e di un fortilizio risaliente al periodo protogreco, dava modo al Kinch di pubblicare le prime indagini sistematiche su una necropoli arcaica rodiese e di portare nuovi elementi per la cronologia e lo sviluppo dello stile geometrico dell'isola [2]). È da dolersi che una pubblicazione definitiva quanto quella della necropoli e dell'abitato di Vrulià, non sia stata ancora iniziata per l'Acropoli di Lindos dai benemeriti membri della Missione danese.

In seguito all'occupazione italiana, nel maggio 1912, di Rodi e delle isole minori che vennero a far parte della nuova circoscrizione del Dodecanneso, il Ministero dell'Istruzione, consapevole della eccezionale importanza del patrimonio monumentale delle isole, vi inviava in missione temporanea il chiaro illustratore dei monumenti medioevali latini nell'Egeo, dott. Giuseppe Gerola, il quale, oltre ad una pubblicazione complessiva sui monumenti dell'epoca dei Cavalieri nelle Sporadi meridionali [3]), provvedeva anche ad un primo inventario generale dei monumenti e dei ruderi esistenti nelle isole occupate, coadiuvato in ciò dal compianto dott. G. Porro della Scuola Archeologica

[1]) Blinkenberg–Kinch–Nilsson, *Exploration archéologique de Rhodes*, in « Bulletin de l'Acad. Royale de Danemark », I (1902), II (1904), III (1905), IV (1907), V (1909), VI (1912).

[2]) Kinch, *Fouilles de Vrulià (Rhodes)*, Berlin, 1914.

[3]) Gerola, *Monumenti medioevali delle tredici Sporadi*, in « Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene », voll. I e II.

d'Atene[1]). Nel gennaio e febbraio del 1913 la Scuola archeologica di Atene, diretta da L. Pernier, compiva una breve ma fruttuosa escursione archeologica nell' interno dell' isola, praticando alcuni assaggi di scavo nell' area di una piccola necropoli micenea nel villaggio di Villanova, e sulla spianata e sulle pendici dell'acropoli di Camiros; raccoglieva nuove iscrizioni dal soprassuolo dell' isola, e una notevole messe di bolli delle caratteristiche anfore rodie[2]). Sembrando peraltro opportuno che alla tutela dei monumenti medioevali delle isole e alle esplorazioni archeologiche si dovesse provvedere con mezzi meno provvisori, veniva istituita nel febbraio 1914 una Missione archeologica italiana a Rodi, compito della quale era di attendere alla prosecuzione delle indagini nel territorio delle isole, di organizzare con l'autorità del locale Governo, l' ufficio delle antichità e sovrintendenza dei monumenti, di istituire infine nella città, ricca di memorie classiche e medioevali, un Museo locale che raccogliesse tutto il materiale archeologico d' interesse storico ed artistico per lo studio della civiltà antica e medioevale insulare.

Delle tre città in cui l' isola era tripartita in vetusta confederazione politica, ricordate da Omero *Λίνδον Ἰηλυσόν τε καὶ ἀργινόεντα Κάμιρον* (*Il. B*, 656), esaltate da Pindaro nella poesia del mito delle antiche stirpi colonizzatrici (*Ol.*, VII), sfruttata ormai e devastata la necropoli di Camiros, esplorata l'acropoli di Lindos dalla Missione danese, restava ancora Jalisos, che per la sua più felice posizione geografica presso lo stretto canale che divide l' isola dalla costa asiatica, doveva anche essere, prima della fondazione di Rodi nel 408, la più importante delle città sorelle. Gli scavi precedenti del Biliotti e del Salzmann si erano limitati ad una parte della necropoli micenea, abbandonata in seguito per le difficoltà e profondità che presentava il terreno di scavo, e sono note altresì le difficoltà in cui si trovarono il Furtwängler e Loeschke nel prendere ad illustrare, nella loro opera tuttora fondamentale per lo studio della ceramica micenea[3]), il materiale di Jalisos sulla scorta delle poche ed insufficienti notizie che il Biliotti dava circa la deposizione e la ripartizione dei corredi funebri, e la loro precisa appartenenza

---

1) *Elenco degli edifici monumentali del Ministero della P. Istruzione*, vol. LXXI (Le Sporadi).

2) L. PERNIER, *Ricognizioni archeologiche nelle Sporadi*, in « Bollett. d'Arte », VIII, 1914, p. 219 sgg.; G. G. PORRO, ibid., IX, 1915, p. 283 sgg.; B. PACE, ibid., X, 1916, p. 87 sgg.; G. G. PORRO, *Bolli d'anfore rodie nel Museo Nazionale Romano*, in « Annuario della Scuola d'Atene », II (1916), pp. 103-124.

3) Op. cit., pp. 1 4.

alle singole tombe; nessun accenno si aveva sul numero dei cadaveri o sull'eventuale presenza di residui d'incinerazione nelle deposizioni più tarde della necropoli. Le tracce che ancora restano su una delle due colline dove furono praticati quegli scavi (collina di *Moschu Vunára*), dimostrano chiaramente il sistema tenuto dal Biliotti nel discoprimento delle tombe: delle 16 tombe che si riconoscono sulla terrazza superiore della collina una sola fu scavata sistematicamente lungo l'asse del *dromos*; tutte le altre vennero aperte a pozzo al di sopra della camera sepolcrale, perforando e distruggendo in più casi la volta dello strato calcareo che proteggeva ancora intatta la camera sepolcrale con il suo corredo. Sembrò pertanto opportuno alla Missione di Rodi di riprendere lo scavo delle due colline della necropoli micenea (*Moschu* e *Macrià Vunára*) nella fiducia di rinvenirne ancora una parte inesplorata.

La campagna dei lavori condotta dall'aprile all'agosto 1914 portò alla scoperta di 43 tombe, che, sommate alle 41 del Biliotti, rappresentano di già un importante nucleo della necropoli di Jalisos e giustificano l'importanza che viene comunemente attribuita a quest'importante centro della civiltà micenea nell'Egeo orientale (fig. 1). Il ricco vasellame rinvenuto (un complesso di circa 800 esemplari), tra cui figurano splendidi esemplari della ceramica a vernice brillante con ricchi ed in parte nuovi motivi di decorazione (fig. 2), i sicuri accertamenti che si son potuti fare sul terreno sul carattere delle deposizioni, valgono a dare ormai un contributo di notevole importanza allo studio del miceneo rodiese, e a meglio individuare quella che generalmente si ritiene essere stata una delle più cospicue fabbriche della ceramica micenea nelle isole. Il ricco corredo di oggetti rinvenuti e costituito da vasi, strumenti in bronzo, ori e gemme, fu riservato integralmente al nuovo Museo archeologico di Rodi istituito dalla Missione nello stesso anno 1914 [1]). La civiltà micenea ci si rivela nell'isola non sporadicamente nei centri maggiori quali Jalisos, Camiros e in minor parte fino ad ora anche a Lindos, ma diffusa largamente in tutto il territorio: il Kinch, della Missione danese, afferma di conoscere non meno di 19 necropoli di quest'epoca lungo tutta la regione costiera dell'isola, ma esse sono in numero anche maggiore. Importante nei

[1]) Cfr. Maiuri, *Lavori della Missione arch. italiana a Rodi* (1914-15), in « Annuario della Scuola archeol. di Atene), vol. II (Notiziario): una prima descrizione sommaria del materiale vedi nella mia *Guida dei Monumenti e del Museo archeologico di Rodi* (Rodi, 1918), pp. 92-103.

riguardi della penetrazione di questa civiltà nelle regioni impervio dell' interno, al di fuori di facili comunicazioni con la costa e con il mare, è la scoperta nel 1915, fatta dalla nostra Missione, di una piccola necropoli micenea nel cuore stesso dell' isola, sulle falde meridionali del Monte Sant' Elia presso il villaggio di Apóllona in una località che nel moderno nome di *Lélos* conserva indubbiamente il nome di un antico demos documentatoci da iscrizioni. Il materiale rinvenuto nelle 7 tombe di Lelos, considerevolmente più povero e più rozzo di quello di Jalisos, appartiene ai più tardi periodi del miceneo rodiese e rivela nella povertà dei tipi, nella scarsezza dei metalli e di oggetti nobili di corredo, la poca importanza del centro a cui apparteneva [1]).

Dopo il buon contributo che la Missione italiana veniva a dare con le nuove scoperte nella necropoli micenea di Jalisos al periodo di quella civiltà nell' isola, sembrò necessario estendere l' indagine ai successivi primi periodi della colonizzazione greca, mediante l' esplorazione di una necropoli che avesse ancora potuto dare materiale ricco ed abbondante, od almeno stratigraficamente puro, dello stile geometrico ed orientalizzante rodiese. Nonostante le difficoltà che presenta per l' esplorazione archeologica il vasto agro jalisio, nella parte collinosa profondamente eroso dalle acque e a valle con profondo strato di colmatura alluvionale, pur tuttavia si ritenne di non lasciar intentate ulteriori indagini in quella necropoli, che dovrebbe, per l' importanza della città e per l'arresto subìto nel suo sviluppo politico dalla fondazione della vicina Rodi in seguito al sinecismo del 408, riserbarci ancora un materiale delle sue necropoli arcaiche non inferiore a quello di Camiros. I modesti assaggi praticati presso l'attuale villaggio di Cremastò, a nord-ovest della rocca di Jalisos, hanno avvalorato questa fiducia. In una breve zona di terreno ai piedi delle colline che si staccano dal massiccio dell'acropoli in direzione di nord-ovest, si scoprì un gruppo di tombe arcaiche ad incinerazione con grandi dolii fittili per deposizione d' infanti, commiste in parte a tombe del VI-V secolo, nelle quali il materiale attico d' importazione, pur comparendo insieme con gli ultimi prodotti delle fabbriche locali, si rivela di già assolutamente preminente (fig. 3). Il carattere della suppellettile fittile delle tombe arcaiche conferma quella parentela tra le ceramiche arcaiche rodiesi e quelle della sicula Gela, colonia rodio-cretese, che era già apparsa dai risultati dell'esplorazione del Kineh a Vruliá ; a Jalisos, come a Vru-

[1]) MAIURI, *Ricerche archeologiche nell'isola di Rodi* (1915), in « Annuario della R. Scuola di Atene », II (Notiziario).

liá, come a Gela, appare singolarmente caratteristico il rito della deposizione di infanti in dolii e *pithoi* di varia forma e grandezza accanto a tombe di adulti ad incinerazione [1]).

Per i vari problemi che tuttora pone la conoscenza della civiltà protogreca nell' isola e lo studio della ceramica arcaica rodiese, s' impone ad una futura ricerca l' indagine, con adeguati mezzi, dell' unica grande necropoli che resti tuttora inesplorata nel suolo dell' isola.

In contrasto con il numero e la ricchezza delle sue necropoli sono le vestigia monumentali dell'epoca greca e romana nell' isola di Rodi. Delle tre vetuste città solo Lindos conserva sulla sua acropoli rupestre cospicui avanzi del bel santuario di Athena, innalzato sul mare di faccia alle lontane coste della Licia, ben altrimenti ricca di monumenti e di città antiche ; la rocca di Jalisos dopo aver subìto le trasformazioni e manomissioni che i Bizantini e l' Ordine dei Cavalieri vi han portato per costruirvi un fortilizio e un santuario, attende l'opera dello scavo per rivelare gli avanzi, certo cospicui, del primo stanziamento dei coloni greci, e le tracce di un abitato miceneo coevo alle sue ricche necropoli ; Camiros, la biancheggiante Camiros, contornata dal fasto delle sue necropoli, non conserva più alcuna traccia sul terreno calcareo argilloso delle sue colline denudate. Occorre portarsi fino alla montuosa e selvosa regione dell'Acramiti a nord-ovest del massiccio del Monte Atabyros, dove ancora affiorano sulla vetta a 1250 metri i ruderi del santuario sacro a Zeus, per trovare nella località che conserva ancora il nome preellenico di un'antica città, *Κυμίσαλα*, un complesso grandioso di rovine. Sull'acropoli di Kymisala la Missione mise completamente in luce nel 1915 un piccolo tempio ellenistico, già segnalato da precedenti visitatori : nella necropoli già precedentemente sfruttata, rinvenne abbandonata sul luogo una grande stele in calcare locale appartenente al periodo submiceneo o geometrico, uno dei monumenti più singolari del genere. Le rovine di Kymisala hanno pur di recente fatto dubitare della giustezza dell' identificazione della città di Camiros con la collina presso il promontorio di Aghios Minás ; peraltro troppi argomenti militano in favore dell' identificazione fatta dal Biliotti al tempo delle prime scoperte, e i risultati stessi della no-

---

[1]) Un rapporto preliminare su questo scavo sarà edito nel vol. III dell'« Annuario della R. Scuola di Atene », 1920.

stra breve esplorazione escludono un ritorno alla vecchia tesi del Ross che poneva Camiros nel luogo delle rovine di Kymisala [1]).

Di avanzi monumentali dell'epoca antica ci è avara anche Rodi, che sorta sullo scorcio del secolo V per opera di uno dei più celebrati architetti dell'epoca, Ippodamo di Mileto, al quale viene altresì attribuito il piano regolatore di altre due belle città marittime il Pireo e la caria Alicarnasso, era una delle più ammirate città dell'antichità, oltre che per la felice ubicazione topografica, che mirabilmente si prestava ad una sapiente disposizione dei suoi monumenti, per la regolarità delle sue vie, per la opportuna distribuzione dei suoi quartieri, per la miracolosa ricchezza delle sue statue opera di artefici illustri, quali la quadiga bronzea dell' Helios di Lisippo, la statua colossale dell' Helios di Chares, faro luminoso della città, o di laboriose e numerose famiglie e scuole d'artisti; infine per la possente difesa delle sue mura, modello di arte fortificatoria alle quali era legato indelebilmente il ricordo dell'eroico assedio sostenuto vittoriosamente contro Demetrio Poliorcete. Di tutto ciò avanza così poco che, non ostante una ricca tradizione storiografica non avara di accenni a edifici e monumenti pubblici e religiosi, lo studio della topografia antica di Rodi è appena ora ai suoi primi passi. L'occupazione dell' isola, agli inizi del secolo XIV, da parte dell' Ordine dei Cavalieri Gerosolimitani, la necessità per essi di provvedere nel più breve tempo possibile ad una nuova valida difesa del vecchio castro bizantino preesistente, la grandiosa attività edilizia spiegata dall' Ordine, se hanno fatto di Rodi una meraviglia d'arte medioevale latina trapiantata in Oriente, hanno, indubbiamente servito a demolire irrimediabilmente quanto restava dei suoi monumenti nell'alto medioevo. Gli avanzi delle antiche mura, dei templi e dei monumenti pubblici furono adoperati largamente nelle nuove cortine murarie, nelle torri, nei bastioni; i marmi si trasformarono in stemmi, le colonne quando non vennero riadoperate nelle chiese dei Cavalieri, si ridussero, segate e arrotondate, in grosse palle di lancio per catapulte: la cittadella guerriera, entrata da ultimo per virtù latina nel campo della nuova lotta fra l' Oriente e l' Occidente, rivisse di una vita singolarmente nuova, segnò il suo nuovo fastigio, ebbe le sue epiche lotte d'assedio contro i nuovi dominatori asiatici Maometto II e Solimano il Magnifico, diventò documento e monumento di storia e d'arte

[1]) Cfr. Pernier, op. cit., p. 242; Porro, op. cit., p. 286; Maiuri, *Ricerche archeologiche* ecc., loc. cit., p. 285 sgg.

unico al mondo. Forse dobbiamo rammaricarci che Cassio nell'assedio del 43 a. C. non avesse fatto più larga preda di opere d'arte, e che Nerone nella requisizione dei capolavori delle città asiatiche ordinata dopo l'incendio di Roma, avesse voluto risparmiare proprio Rodi: forse il suolo di Roma, dopo il Laocoonte ed il Toro Farnese, ci avrebbe conservato qualche altro grandioso gruppo statuario della scuola di Rodi.

Peraltro, non ostante la completa trasformazione subita nell'evo medio, il suolo della città ci avrebbe dato senza dubbio elementi necessari per uno studio del problema della sua topografia antica, se l'attenzione dei numerosi visitatori di Rodi anzichè rivolgersi agli scarsi ruderi dell'epoca classica, non fosse stata distratta dalla superba visione dei monumenti medioevali. Anche in questo campo la nostra Missione, oltre al riconoscimento di parti antiche della fortificazione ellenica innestate nelle mura del Castro latino, ha potuto, traendo profitto da scoperte fortuite di questi ultimi anni, fissare alcuni punti fondamentali per la delimitazione del perimetro della città antica, scoprendone un considerevole avanzo sul lato meridionale presso la strada che conduce dai sobborghi sud-orientali al villaggio di Coschinu (fig. 4). La linea della fortificazione che ne risulterebbe, mentre è in pieno contrasto con l'ipotetico tracciato indicato dai più recenti studiosi della topografia rodiese, segue invece l'unica linea naturale di difesa che la conformazione del terreno consente [1]).

Di singolare valore per la topografia della città antica fu la scoperta dello Stadio, a sud-ovest dell'acropoli (M. Smith), di cui un breve assaggio, condotto nel profondo terreno di colmatura, ha servito a mettere in luce gli avanzi dei gradini della cavea ed alcune iscrizioni agonistiche. L'importanza che aveva questo monumento per la vita pubblica della città, dove vivissima durava la passione per l'atletica, celebrata da Pindaro con la vittoria del pugile Diagora, l'ispirazione che i numerosi artefici delle scuole d'arte dovevano indubbiamente trarre dalle grandi feste nazionali in onore di Helios, consigliano di non indugiare ad estendere lo scavo parziale dello Stadio ad altre parti del monumento.

Considerevoli e copiose sono state altresì fino ad oggi le scoperte nella vasta zona della necropoli che si estende largamente tutt'in-

---

[1]) Sulla topografia della città antica cfr. MAIURI, *Guida dei monumenti e del Museo archeologico di Rodi*, pp. 36–48: sulle recenti scoperte vedi un rapporto preliminare in « Annuario della Scuola di Atene », vol. III.

torno all'area della città antica. Queste scoperte oltre ad aver arricchito il materiale epigrafico rodiese di qualche centinaio di iscrizioni inedite, alcune delle quali importanti per la vita e la costituzione delle associazioni, oltre ad aver dato qualche notevole scultura, hanno fornito dati ormai sufficienti per uno studio completo della necropoli ellenistica e romana della città (fig. 5).

Ma l'opera forse più notevole che fu dato di compiere alla Missione italiana in armonia con il vasto programma di restauro artistico degli edifici principali della città medioevale, è stata quella dell' istituzione e dell'arricchimento di un Museo archeologico, nel restaurato Ospizio dei Cavalieri (figg. 6-8), monumento massimo della Rodi cavalleresca [1]). Con il nuovo istituto, mentre si assicurava la conservazione sul luogo del ricco patrimonio archeologico e storico, che per il passato andò miseramente disperso e manomesso nel commercio antiquario, l' Italia veniva anche a coronare degnamente l'opera scientifica che si era assunta in quest' isola. Il Museo, iniziatosi appena ultimati i primi lavori di restauro della sua monumentale sede, comprende già, dopo pochi anni di vita, un prezioso patrimonio: dai rari avanzi della civiltà neolitica nelle Sporadi meridionali ai marmi araldici dell'epoca dei Cavalieri, e ai prodotti dell'arte popolare locale in maioliche, legni, tessuti, utile contributo per lo studio attuale dell' etnografia insulare, poichè in nessun altro luogo dell' Oriente mediterraneo, più che a Rodi, paese di glorie classiche e medioevali, le vicende della civiltà si seguono ininterrotte fino ad oggi. Al Museo affluirono in breve tempo, oltre il copioso materiale delle campagne di scavo, i marmi, le sculture e le iscrizioni che trovavansi ancora disseminate in gran numero nella città e nell'area della zona suburbana, ed i fortuiti rinvenimenti dovuti a opere edilizie e stradali. La sola raccolta epigrafica rende ormai necessaria la pubblicazione di nuovi supplementi al volume primo delle *Inscriptiones graecae insularum*, XII, edito dallo Hiller v. Gärtringen nel 1895 [2]).

Il territorio archeologico di cui il Museo di Rodi viene ad essere naturale centro è tale, da far ritenere che esso possa presto diventare uno dei più importanti Musei del Levante.

A. Maiuri.

---

[1]) Maiuri, *Guida* ecc., pp. 59-112.

[2]) Un primo gruppo di iscrizioni inedite è pubblicato in « Annuario della R. Scuola Arch. di Atene », vol. II, p. 133 sgg. (*Nuove iscrizioni greche dalle Sporadi meridionali*); è in preparazione una silloge più completa.

ISRAELE E LE GENTI

(*Continuazione, cfr. I, 1920, p. 184 sgg.*)

II.

Un trapasso all' universalismo religioso assoluto in base ad argomentazioni puramente razionalistiche non poteva aver luogo. La considerazione che Iddio è padre non solo dei Giudei ma anche dei gentili, la farà Paolo a trapasso già compiuto [1]), come commento *post eventum* ; ma essa non fu nè poteva essere il tramite per l'ampliamento della teocrazia giudaica. In tale considerazione razionalistica si sarebbe disciolta la forza stessa d' Israele, il vincolo tutto speciale che lo legava a Dio, si sarebbe disgregato il suo costume : la propaganda sarebbe venuta meno, e la stirpe sacra si sarebbe sperduta fra le genti. Chè là dove ritroviamo tendenze razionalistiche sentiamo gravi pericoli per la saldezza del giudaismo [2]). Se i motivi razionalistici sono usati nell'apologetica, lo sono più per lustra, per attirare i gentili : non sono motivi di pensiero schiettamente vissuti : lasciavan sempre un sentiero per cui il giudeo potesse tornare a pensare e a sentire come giudeo. La propaganda giudaica nasceva perciò non da considerazioni generiche d' umanitarismo universale, ma dall'esaltazione lirica dello specialissimo vincolo tra il Dio e la gente ; non escludeva, ma esaltava il sentimento della stirpe. Lo sdoppiamento della missione cristiana da quella giudaica avverrà in seguito al travaglio intimo della teocrazia giudaica, non per un indebolimento razionalistico del rapporto religioso, ma per la sua intensificazione ed esasperazione entro la stretta clausura della legge. Quando questa vita religiosa avrà raggiunto un punto solido in cui tutti i valori religiosi potranno sussistere anche senza la legge, quando la vita in Cristo subentrerà alla vita sotto la legge, allora di colpo cadrà il diaframma, la parete di separazione fra giudei e gentili. Non è senza significato il fatto che l'apostolo delle genti fosse in origine un fariseo. L' universalismo cristiano scaturirà dall' ideale messianico escatologico, così come dal sogno messianico aveva preso le mosse la propaganda giudaica fin dall'esilio di Babilonia. L' universalismo, l'annunzio di Iahvè alle genti, era per il grande profeta anonimo dell'esilio un momento della glorificazione messianica d' Israele ; biso-

[1]) *Rom.*, 3, 29-30.

[2]) Per es. nella letteratura premaccabeica, Giobbe, Ecclesiaste, Ruth

gnava pure che le genti riconoscessero che Israele era il servo d' Iahvè e Iahvè l' unico Iddio e nulla eran gl' idoli! Bisognava pure che le genti stupissero e ammirassero il miracolo di Dio, che fa risorgere un popolo derubato e disperso, rintanato nelle case della prigionia. Nel compiersi dell'evento salutare, Israele doveva levarsi banditore di Dio! Ma insieme con Dio bandiva la propria gloria:

Ascoltatemi o spiagge, | state in ascolto voi nazioni lontane | Iahvé mi ha chiamato fin dalla matrice, | fin dal seno di mia madre ha nominato il mio nome | e mi ha fatto simile ad una spada tagliente; | m'ha posto all'ombra della sua mano | e m'ha fatto come un dardo acuto, | m'ha nascosto nella sua faretra | e m'ha detto: « Mio servo sei tu | Israele in cui io mi glorificherò » [1].

E sotto i passi dei reduci doveva fiorire il deserto, e dovevan sgorgare fresche acque correnti e appianarsi i monti e colmarsi le valli. E le genti avrebber servito Iahvè.

Così dice il Signore Iahvé: | ecco io levo la mia mano fra le genti | e fra i popoli io pianto il mio stendardo | e recheran qui i tuoi figli (di Sion) sui loro vestiti ripiegati | e porteranno le tue figlie sulle spalle | e i loro re saranno i tuoi servi | e le lor donne le tue ancelle. | Dinanzi a te chineranno a terra il loro volto | e lambiran la polvere ai tuoi piedi | perchè tu riconosca che io sono Iahvé, | che chi spera in me non sarà confuso [2].

In tale ebrezza di trionfo vinti e soggiogati dalla manifestazione di Dio, dal segno evidente che Israele è il popolo di Dio, le genti si convertono:

e questo dirà! io appartengo a Iahvé | e chiama se stesso col nome di Giacobbe | e quello scrive nella sua mano: proprietà di Iahvé | e prende il cognome d'Israele [3].

E il profeta Zaccaria annunzia: « Così dice Iahvè delle schiere: accadrà ancora che qui verranno popoli e abitatori di grandi città. I loro abitanti si rivolgeranno l' uno all'altro e diranno: — Su, andiamo a propiziarci Iahvè e a visitare Iahvè delle schiere! — Anch' io voglio venire. — .... In quei giorni accadrà che dieci uomini di tutte le genti prenderanno un giudeo pel lembo del mantello e diranno: — Noi vogliamo venire con voi perchè abbiam sentito che Dio è con voi. — » [4].

---

[1]) *Isaia*, 49, 1 sgg. Nel citare i passi del *V. T.* seguo sempre la traduzione del Kautzsch, *Die heilige Schrift d. A. Ts*[3]., Tübingen, 1909-10.

[2]) 49, 22 sgg.

[3]) 44, 5.

[4]) *Zacaria*, 8, 14-15.

In tale atteggiamento si presentano gli spunti universalistici dei Salmi:

Tuttl i termini della terra si ravvederanno e si convertiranno a Iahvé | e dinanzi a Lui si prostrarranno tutte le stirpi delle genti. | Chè a Iahvé appartiene il regno | ed Egli domina sulle genti. | Solo dinanzi a lui si prostrarranno i grandi della terra, | dinanzi a lui si chineranno quanti discenderanno nella polvere [1].

Altrove la conversione è concepita addirittura come soggiogamento:

Voi popoli tutti battete le mani | giubilate a gran voce a Dio. | Perché Iahvé l'Altissimo è temibile, | un gran re sopra tutta la terra. | Egli piega i popoli sotto di noi | e le nazioni sotto i nostri piedi.... | Dio è divenuto re sopra le genti | Dio si è seduto sul suo trono santo. | I nobili delle genti si sono raccolti, | un popolo del Dio d'Abramo [2]).

L'annunzio di Iahvè oltre che convertire deve confondere:

Narrate fra le genti la sua maestà | fra tutti i popoli i suoi prodigi. | Chè grande è Iahvé ed eccelso a lodarsi, | temibile egli è sopra tutti gli dei; | chè tutti gli dei son idoli, | ma Iahvé ha invece creato il cielo [3]).

Questo è l'atteggiamento fondamentale e costante della propaganda giudaica, ciò che con vocabolo improprio si chiama il suo universalismo. La propaganda è indissolubilmente concatenata con l'orgoglio nazionale, o meglio di razza. È l'equipollente della vittoria del popolo sulle nazioni, anche se la vittoria non è conseguita con la spada ma per vie soprannaturali da Dio. Il gentile è sempre un nemico soggiogato; il gentile in quanto tale dev'essere spezzato. L'antitesi d'universalismo e di particolarismo era dinamica: l'uno non poteva sussistere senza l'opposizione dell'altro. La segregazione d'Israele dal mondo intensificava il sogno e la speranza del giorno in cui anche le genti sarebbero state piegate a riconoscere il Dio e il privilegio di Giacobbe. Questo era il sospiro di tutta la nazione. Lo ritroviamo in tutta la letteratura giudaica: la confusione delle genti di fronte al popolo o al profeta di Dio. Della sua costante mortificazione politica il popolo giudeo cercava di rifarsi rielaborando in maniera fantastica la sua storia, fantasticando la gloria del Dio e del popolo solennemente affermata, il nemico costretto a riconoscersi vinto e soggiogato; Faraone flagellato e infranto, Nebucadnezar Baltassar e Dario piegati dinanzi a Daniele, Ninive intera nel sacco della penitenza alla parola di Dio. i re di terre lontane peregrinanti verso Gerusalemme; i nemici del po-

---

[1]) *Salmo*, 22, 28 sgg.

[2]) *Salmo*, 47, 9-10.

[3]) *Salmo*, 96, 9-10.

polo confusi solennemente, Haman impiccato al patibolo preparato per Mardocheo, Eliodoro cacciato dal tempio, Daniele che trionfa nella fossa dei leoni, e i suoi compagni che lieti inneggiano a Dio nella fornace ardente mentre le fiamme investono i carnefici: gli elefanti di Tolemeo Fiscon che aizzati contro i giudei, si rivoltano contro i persecutori, Achior che di fronte al prodigio di Giuditta si converte al Dio d'Israele, e infine il grande sogno messianico del mondo tributario alla Gerusalemme celeste. Anche nel più ellenista fra i Giudei, in Filone, ritroviamo questo sogno commosso come l'epilogo d'una commedia sentimentale: il mondo si piega a riconoscere Israele come il popolo di Dio, il popolo sacerdotale, il popolo della prassi filosofica. « E fossero schiavi all'estremo della terra, presso i nemici che li hanno asserviti, come per un accordo in un sol giorno saranno liberati, facendo impressione ai loro padroni il loro ritorno in massa alla virtù. Li lasceranno vergognandosi di comandare a chi è migliore di loro »[1]). La visione messianica palpita ancora sotto la veste ellenistica.

Questa posizione della propaganda giudaica come momento ideale del sogno messianico, come rivelazione di Dio per la gloria del popolo e il riconoscimento universale del privilegio giudaico ci spiega i limiti e gli ostacoli della propaganda stessa. Le manca il completo abbandono a se stessa, che renderà infinitamente potente la missione cristiana, quel farsi tutto a tutti per tutti guadagnare, quel sentirsi debitori verso tutti, ai savi e agli stolti, ai barbari e agli Sciti; quella trepidazione per ogni anima che si perde. Più che la salute delle genti il popolo giudeo vuole la loro confusione, più che convertirle vuole soggiogarle a Dio e al suo popolo; suscita il desiderio religioso più che non lo soddisfaccia: esige il riconoscimento di Dio più che non inizi alla comunione con lui, vuole piuttosto goder della propria vittoria che affratellarsi col gentile. Convertitosi a Dio, il pagano restava in un perpetuo stato d'inferiorità, sia come timorato che come proselite circonciso. Taluni si stancavano di tale posizione e ritornavano agli idoli[2]). L'orgoglio nazionale, ch'era lo stimolo alla propaganda, d'altro canto rischiava di soffocarla. L'ellenista, cosmopolita per inclinazione, che si sarebbe volentieri associato a un nuovo culto, repugnava a questa sottomissione all'orgoglio giudaico. Chè la propaganda non imponeva al giudeo nessun riguardo per il gentile, e a fianco al giudeo liberale,

---

[1]) *De exsecrationibus*, 164 (p. 435 Mang.).

[2]) Fl. Giuseppe, *Cont. Apionem* II, 10.

disposto ad accogliere tutti, stava il giudeo esclusivista che considerava il gentile come un cane impuro e pregava Iddio: che il Messia

con verga di ferro spezzi ogni loro vigore, | stermini le genti empie con la parola della sua bocca [1]),

e voleva escludere nei giorni messianici ogni gentile dalla Terra santa. Se la scuola del grande dottore Hillel era incline ai gentili, la scuola di Sciammai era aspra e dura e cercava di ributtarli. Anania si contenta che Izate re d'Adiabene adori Iddio, il farisco Eleazaro lo piega alla circoncisione: quando Paolo estende l'evangelio alle genti, i cristiani giudaizzanti cercano di risollevare le barriere della teocrazia giudaica. Da ciò un' insufficienza costante della propaganda giudaica; insufficienza che forma l'interno rovello di tutta l'apologetica ellenizzante. Essa cerca di mascherare e di levigare le asprezze della legge e del costume giudaico, di ritrovare nella vecchia legislazione sensi riposti e misteriosi, capaci d' una più vasta estensione. Posta di fronte alla sapienza ellenica si sforza di dimostrare che nei libri di Mosè è contenuta la quint'essenza di quanto filosofarono Platone e la Stoa. Applica intensivamente alla legge mosaica il sistema d' interpretazione allegorica già adottato dagli stoici per Omero. Crea una sterminata letteratura apocrifa intesa a celebrare la religione di Giuda come la più perfetta delle filosofie. La nazione accusata di barbarie si sforza di far risalire ai propri patriarchi il principio d'ogni civiltà, come gli Egiziani la facevano risalire a Osiride o a Tot, e i Caldei a Belo. Il giudeo Artapano per questa vanità nazionalistica giunge persino a dimenticarsi dell'austero monoteismo giudaico e fa Abramo inventore della magia e Mosè istitutore dei culti religiosi d'Egitto [2]). Un Filone epico trae argomento di poesia dalla storia religiosa d' Israele, un Ezechiele ne ricavava tragedie. Si falsificavano scritti d' Eraclito, di Focillide, d' Ecateo d'Abdera, d'Aristea, d lla Sibilla cumana, ottenendo uno strano miscuglio di filosofia ellenico-razionalistica dell'età tolemaica e di soprannaturalismo giudaico. Filone d'Alessandria, il massimo rappresentante del giudaismo ellenizzante, con motivi di filosofia platonico-stoica e con motivi giudaico-orientali costruisce il suo sistema mistico estatico di filosofia della rivelazione.

In tutto questo movimento v' è qualcosa di grande e di meschino [3]), v' è l'altissima aspirazione ad affermarsi come forza mondiale, ad espri-

[1]) *Salmi di Salomone*, 17, 26-27.

[2]) Cfr. i passi riportati da Alessandro Polistore, in MÜLLER, *Fragmenta Hist. Graec.*, III, p. 212, fr 4; p. 220, fr. 14.

[3]) Cfr. l'acuto giudizio del RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, IV, pp. 252-53.

mere da sè un valore nuovo nella storia, ma v' è un' incapacità a definirlo astrattamente in formule e dogmi secondo la tradizione filosofica ellenistica, alla quale l'apologetica cercava di conguagliarsi in un assurdo sforzo verso un momento di pensiero inattuale ed eterogeneo. Era vergogna per il proprio costume e per la propria tradizione, e non si arrivava a superare quanto di morto e di non più sentito v'era nel legalismo. Anche Filone dopo aver ripescato nei libri di Mosè tutti i principî della filosofia greca col sistema dell'allegoria, non osa rinunziare alla prassi della lettera, che pure per lui non era che l' involucro d' un superiore concetto ; e il superamento della limitazione giudaica rimane meramente astratto. cerebrale[1]). Chè in sostanza tutta l'apologetica giudaica, come quasi sempre ogni apologetica, era elemento estrinseco, decorativo, pesantemente barocco, nè certo da essa venivano le forze vive che concorrevano all'espansione del giudaismo. Essa cadeva in un'ambiguità di cultura, soggiaceva a quella civiltà pagana che avrebbe dovuto investire e travolgere, e non arrivava a superare l' interno contrasto tra esclusivismo e universalismo. Rappresentava sì un primo sforzo, non sempre felice, d'assimilazione della cultura ellenica : la speculazione religiosa di Filone crea gli schemi e i metodi di cui si avvarrà in seguito la teologia cristiana, ma l' impeto, la forza travolgente sognata e sospirata che piegasse il mondo ribelle al riconoscimento di Dio non sorge dall'artificiosa allegoresi e dall'arbitrario mascheramento del giudaismo sotto aspetti ellenistici. Per ritrovare tali energie bisognava che il giudaismo ristabilisse pienamente il suo rapporto con Dio e superasse l' interiore crisi della teocrazia.

Il problema della missione non era che un aspetto particolare del problema più vasto del valore della vita religiosa, della reale presenza di Dio come possanza animatrice del fedele. Se la vittoria sulle genti veniva concepita come la trionfale rivelazione di Dio, operazione stessa di Dio rivelantesi a gloria d' Israele, la lotta con le genti riconduceva alla ricerca accanita di questo momento divino, pienamente reale, che si riveli e sfolgori come la città posta sul monte, come la lampada sulla mensola. Si ritornava all' aspirazione massima della teocrazia d' un rapporto religioso perfetto, per cui Iddio si riveli pienamente. Quando si raggiungerà questa pienezza interiore il giudaismo si trasfigurerà nel cristianesimo e nascerà quell'effusione di giubilo, che, come abbiam veduto nel grande profeta dell'esilio, era la molla prima della propaganda. E sarà un'ebbrezza reale e non fantasticata, un'ebbrezza

[1]) *De migratione Abrahami,* 89 sgg. (p. 450 Mang.).

in cui si potrà infrangere il costume giudaico per il trionfo di Dio, con l'orgogliosa certezza d' un valore nuovo che disvincola dal fascino della cultura ellenistica e afferma con Paolo che nella stoltezza della croce è annichilita la sapienza dei sapienti. In quest' affermazione quella verità nuova che il giudaismo sentiva oscuramente pulsare in sè si porrà come nuovissimo momento storico.

Ma di questa piena attuazione del momento divino il puro legalismo non era capace. Gravitava tutto sul momento della legge: da una parte un'esigenza infinita, dall'altra un debito sterminato. Si affermava l' imperio di Dio ma mancava il corrispettivo d' una realtà che fosse animata da Dio, la rimunerazione e il nume presente. Ma in quanto ogni religione è qualcosa di più dell'estrinseca istituzione e del rito tradizionale, perchè istituzione e rito devono aver vita in un'anima che li viva e li riscaldi, il giudaismo ha tutta una vita spirituale che tende ad esorbitare fuori dallo stretto legalismo ed è la religione nel suo farsi, nella sua intimità. La prassi legalistica si svolge con un crescendo fantastico, perchè in essa è la forza del popolo e in essa opera il terrore di Dio, ma intorno a questo punto fermo si muovono vorticosamente riflessioni e dubbi, speranze e terrori, nuove interpretazioni e commenti. Tali riflessioni sono tanto più ardite, quanto meno il giudaismo è vincolato da un dogma, orientato com'è verso la pura osservanza. Il dubbio travaglioso, l'angosciosa ricerca d' un perchè del volere di Dio e del sistema della sua teodicea sono formulati con una schiettezza che ignora lo sgomento dell'eresia. L'angoscia del giusto oppresso dei salmi, la disperazione di Giobbe, lo scetticismo dell' *Ecclesiaste*, le fantasie e le speculazioni degli apocalittici, la dolorosa constatazione del fallimento del legalismo nel IV libro d' Esra e nell'apocalisse siriaca di Baruch, il problema della trascendenza di Dio e della sua operazione nel mondo in Filone, son come l'alone delle esperienze morali e religiose del legalismo. Certo nessuno di questi dubbi, nessuna di queste speculazioni arriva a distaccarsi dal principio legalistico. Il grande problema di Giobbe, che è come la sintesi del problema giudaico, rimane senza soluzione. Le fantasie apocalittiche e le speculazioni sono paralizzate e rimangono sempre allo stato di fermentazione, di conato, di fantasticheria conscia della sua irrealtà, sempre incatenate come sono, al principio dell'osservanza. Ma si acquista chiara coscienza che la teocrazia logicamente richiede la concreta manifestazione d' un ordine provvidenziale connesso all'osservanza religiosa. La vita sotto la legge assume tutta quanta l'aspetto d' un rito sacro a cui dovrebbe corrispondere come un segno dall'alto la prova tangibile dell'assistenza di Dio.

Israele aveva tutto impegnato nel far credito al suo Dio, e intanto questo supremo coronamento della teocrazia, questa rivelazione di Dio nell'ordine politico e nell'ordine cosmico mancava.

L' ideale profetico e il costume giudaico minacciavano il fallimento. Non il fulgido avvenire sognato e promesso, ma la morte della nazione, la persecuzione e il martirio dei singoli, il trionfo degli empi, la felicità dei rinnegati erano esperienza quotidiana. Intanto la rigida applicazione della legge di Dio toglieva al popolo santo ogni adattabilità alle situazioni storiche: tendeva a trascinarlo fuori del mondo. Una sensibilità morbosa gli faceva sentir lesa la sua religione e il suo Dio in ogni momento, e lo precipitava in fermenti rivoluzionari. Il partito pietista non arriva ad adattarsi al cumulo della dignità sacerdotale e di quella regia negli Asmonei; Erode il grande nel colmo della sua potenza non arriva ad avvincere a sè la strana nazione, che cova sordamente la rivolta anche quando l'accordo con lui o con Augusto poteva accrescere la potenza mondiale giudaica. E per rispetto alla legge i giudei gli rifiutano statue e monumenti e ogni altro mondano splendore di potenza regia, tumultuano se egli introduce una legge non consona alla legge mosaica o erige trofei nell'anfiteatro, mal si adattano a giurargli fedeltà e spezzano l'aquila romana da lui collocata sul portico del tempio. E la tradizione vuole che il vecchio re feroce in punto di morte desse l'ordine di massacrare tutti i maggiorenti giudei, tenuti in ostaggio durante la malattia nell'anfiteatro, per costringere in qualche modo la nazione caparbia a piangere il suo re [1]). Lo spasimo di ribellione si perpetua sotto il diretto dominio romano. L' introduzione in Gerusalemme delle immagini imperiali. l'impiego di somme tolte dal tesoro sacro per costruire un acquedotto, un pazzo capriccio di Caligola, l'assegnazione della custodia della stola sacerdotale al presidio romano della torre Antonia, un contributo di quindici talenti imposto al tempio, bastano a portare il popolo sull'orlo di disperate rivoluzioni: in ogni menomo incidente si sente lesa la teocrazia d' Israele. Il popolo ha coscienza dell' inconciliabilità della sua vita religiosa col mondo, sente su di sè l'odio delle genti, sente che la sua stessa religione lo trascina a rovina. Pur nella situazione disperata tenta in ogni modo di salvare la divina provvidenza. Sia mentitore ogni uomo piuttosto che Iddio [2]). Il giudeo si sforza di ritrovare in ogni modo un ordine di giustizia nel mondo; preferisce accusarsi d'ogni colpa anche innocente per salvare la giustizia di Dio. Per giustificare

[1]) Fl. Giuseppe, *Antiq.* XVII, 6, 5. L'ordine poi non fu eseguito.
[2]) *Rom.*, 3, 4.

Iddio i consolatori di Giobbe cercano d' indurre l'afflitto a confessarsi gravato da un castigo divino, e l'autore dei *Salmi* di Salomone dipinge coi più foschi colori i peccati del popolo per poter motivare la conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo. Salendo sul rogo i martiri giudei del medio evo si accuseranno di colpe immaginarie per giustificare il Dio che li abbandonava:

Ma tutto ciò spinge il giudaismo a gravitare verso la grande speranza messianico-escatologica. Il sogno del compimento della teocrazia con la rivelazione di Dio, anzi addirittura il sogno d' una nuova perfetta teocrazia, in cui Iddio corrisponda pienamente alla fedeltà religiosa del popolo e dei singoli, ravvolge il giudaismo ufficiale. Nei più fantastici quadri apocalittici si delinea sempre più rilevato l' ideale d' una teocrazia trionfante, più perfetta di quella mosaica, possente per la presenza del nume, nella quale l'attuazione del divino volere non sia più abbandonata all' irregolare flusso d' umana volontà, non sia più perturbata dalla ribellione di Satana, ma sia l'estrinsecazione della stessa energia divina. Quelle stesse forze che sospingevano fuori dal mondo e facevano ribellare alla realtà storica il popolo di Giuda operano in questa fantasticata teocrazia. Il sogno messianico da aspirazione politica e nazionale che ambisce ai trionfi di questo mondo va diventando sempre più trascendente per la ferrea logica del concetto teocratico che mira a rendere sempre più stretto il rapporto fra Dio e uomo, e tende a ridurre l' uomo alla condizione di angelo. Già nei profeti l'ideale messianico della salute d' Israele ha il colorito d'un'opera soprannaturale di Dio. All'età di Gesù non si tratta più esclusivamente del trionfo politico del popolo per l' imperturbata attuazione della legge ma del problema del bene e del male, della provvidenza divina dell' ordine cosmico da restaurare. Nella speranza nazionale il Messia va esorbitando dalla funzione limitata e umana che aveva nell'antico messianismo. Non è più lo strumento estrinseco del perfetto ordine religioso, il braccio secolare che rimuove via dalla terra santa ogni peccato e ogni iniquità; va diventando, in molte apocalissi una potenza angelica, una forza cosmica, in quanto la sua azione deve esplicarsi una in sfera soprannaturale, in un trionfo sul male che trae le sue origini dal mondo delle potenze intermedie ribelli o corrotte. Nell'escatologia si riflette la decomposizione del concetto di Dio, che nella sua sublimità s'astrae e s'apparta da ogni suo attributo ed operazione, e al tempo stesso lo sforzo ad affermare più risolutamente il monoteismo. Perchè il monoteismo giudaico non fu mai un'astratta affermazione di teismo razionale, come comunemente si ritiene. Jahvè era diventato l' unico Iddio più

per l'affermazione enfatica dei profeti che per il razionale ritrovamento d' un unico principio. La negazione degli altri dei e degl' idoli, per quanto solenne, non è mai completa; se non sono dei e signori [1]) hanno pur sempre pel giudeo una realtà: sono angeli, sono demoni, sono un irrequieto mondo feudale che s' intromette fra Dio e uomo. Perchè l'era salutare fosse possibile bisognava che il Messia operasse nell'orbita di queste potenze, come braccio di Dio vincesse le forze ribelli e continuasse in certo qual modo la lotta per il monoteismo assoluto, solo inizialmente vittoriosa nell' intuizione giudaica. Il Messia, il figlio di Davide, il leone ruggente della tribù di Giuda, si compenetra col Figlio dell' Uomo, il Figlio di Dio [2]), in cui con maggior ricchezza di motivi si svolge quest' intuizione della suprema potenza celeste. Se nel loro miscuglio il figlio di Davide e il Figlio dell' Uomo hanno un aspetto cangiante fra l' umano e il divino, ciò è nello spirito orientale che nel sovrano scorgeva una manifestazione divina. Anche pel giudeo il Messia doveva essere il sovrano dotato d'attributi divini e potenziato da Dio

---

[1]) *I Cor.*, 8, 5. Per l'antico Israelita, così come Israele aveva per Dio Iahvé, anche gli altri popoli avevano i loro propri dei. Dopo la riforma profetica, Iddio è unico, ma gli dei delle genti sono esseri subordinati a Dio, gli angeli dei popoli, che spesso tentano di usurpare gli attributi divini. Sugli angeli dei popoli cfr. p. es. *Daniele*, 10, 4-21, *Libro di Enoch etiopico*, cc. 85-90. In quest'attenuata concezione politeistica non sempre gli angeli son considerati come esseri perfetti, ma come un mondo di potenze intermedie a seconda dei casi ribelli od ubbidienti a Dio. La distinzione degli angeli in due categorie non è costante. In Paolo noi troviamo sia l'indeterminata concezione feudale del mondo delle potenze, sia la distinzione in angeli di luce e in angeli di Satana. Nell'*Apocalisse* gli angeli delle nazioni son degradati a demoni.

[2]) Non credo che sia da accettarsi la distinzione avanzata dal BOUSSET (*Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, pp. 65-70) che la concezione del Figlio di Dio fosse estranea alla credenza giudaica-palestinense, e che essa entrasse a far parte del cristianesimo solo in territorio ellenistico. A parte la testimonianza degli evangeli che ci presentano il concetto del F. di Dio diffuso nella Palestina (testimonianza che non credo sia da scartare troppo leggermente) noi troviamo che il concetto del Figlio dell'Uomo corrisponde esattamente al presunto concetto ellenistico del Figlio di Dio. Non solo egli è potenziato di tutti gli attributi divini (cfr. *libro d'Enoch*, 45, 3 sgg., 48 sgg.) ma ha anche una somiglianza fisica con l'Antico dei giorni, ha la testa candida (*Apoc. di Giovanni*, 1, 13); il suo rapporto con Dio è identico a quello che negli inni egiziani intercede fra Ramses II e Ammon Ra suo padre. Perciò non credo che il fatto che nelle apocalissi giudaiche (tranne alcuni passi dubbi del IV libro d'Esra) non ricorra il termine F. di Dio possa fare escludere il concetto di Figlio di Dio dal novero delle credenze giudaico-palestinensi. Sulla questione cfr. il mio recente volume *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Messina, 1921, p. 435 sgg.

invece che da una forza demoniaca: il suo regno veniva pensato non diversamente dal regno degli dei di cui parlavano gli antichi miti d'oriente, del regno d'Osiride e d'Oro o di Belo e di Marduk [1]). Solo per le esigenze del monoteismo il Messia veniva ancor più strettamente legato a Dio. Questa sintesi giudaica del concetto orientale apriva il campo alle speculazioni sul Figlio dell' Uomo. Il Figlio dell'Uomo è l'ipostasi del popolo santo, la potenza che subentra e vince gli altri angeli e le potenze degli altri popoli [2]). Su di lui Iddio concentra quell'amore paterno che nella tradizione più antica era riservata ad Israele figlio suo: a lui è riservato un trionfo finale, che lo fa termine predisposto della provvidenza. Si trasferisce nei cieli l'obietto dell'amore di Dio che nella tradizione più antica era posto in terra, e ciò secondo quella simmetria di mondo celeste e mondo terreno che risale alle antichissime leggende babilonesi. Ma se per noi moderni l'ipostasi è l'astrazione, nella concezione orientale antica l' ipostasi ha la vera realtà: l'avvenimento terreno, la lotta dei popoli le sventure i flagelli e i trionfi terreni non sono che il riflesso, l'adombramento di lotte cosmiche superiori [3]).

Per questo rispetto l'escatologia rappresenta il ravvivarsi d' una mitologia entro il monoteismo. Ma non è un regresso. È una mitologia tutta contratta nello sforzo di superarsi, di realizzare pienamente quel monoteismo, che, per quanto vissuto liricamente dai profeti, non era ancor pieno, perchè non aveva vinto tradizioni e credenze popolari, che con quei miti si spiegavano i turbamenti dell'ordine provvidenziale. Perciò non fa meraviglia se in queste credenze escatologiche troviamo frammenti d'antiche mitologie pagane; se il Figlio dell' Uomo ha molte somiglianze con il Gayomarth, l'Uomo celeste della religione

---

[1]) Cfr. *Prolegomeni*, loc. cit.

[2]) Cfr. *Daniele*, 7, 11. Che per l'apocalittico il F. dell'U. sia qualcosa di più dell' astratto simbolo del popolo d'Israele che vi scorgono molti critici, risulta chiaro ravvicinando il passo in questione agli altri dove si parla della lotta degli angeli dei popoli. Per l'apocalittico il F. d. U. ha piena realtà; è un angelo, l'angelo d'Israele.

[3]) Questa simmetria dei due mondi di solito si considera come influsso ellenistico, specialmente perchè già le speculazioni alessandrino-ellenistiche avevano ravvicinato questo mondo superiore alle idee platoniche. Ma le idee platoniche derivano da un' esigenza speculativa del tutto ignota a queste credenze religiose. È assolutamente impossibile trovare un nesso tra il mondo superiore degli angeli e delle potenze dell' apocalisse di Giovanni, e il mondo razionale delle idee di Platone. Il parallelismo apocalittico fra mondo superiore e inferiore si ricongiunge al parallelismo fra cielo e terra delle antichissime cosmogonie babilonesi; il ravvicinamento alle idee platoniche è frutto di speculazione sincretistica.

parsistica, con l'Ut Napitsim della religione babilonese, con Toth, l'Ermes Trismegisto egiziano; se molto spesso l'escatologia ha un colorito gnostico; tuttavia, non ostanti tali somiglianze abbiamo una sintesi giudaica, che tali miti riduce ad elementi del proprio problema teocratico. Con questa trasfigurazione trascendente il messianismo escatologico assume un'ampiezza immensa. Non è più soltanto una speranza nazionale, ma una prima rivoluzione, per quanto ancora astratta e cerebrale, di quella religiosità individuale che non solo nel giudaismo, ma anche nelle religioni pagane coeve, si va sprigionando dalle religioni cittadine e di stato ormai naufragate nel mare immenso dell' impero romano. Si aspira alla vita eterna, alla risurrezione che rimuneri gli uomini secondo la loro opere, si aspira a poter attingere a fonti soprannaturali sapienza e vita, poichè ogni sapienza è da Dio e vivifica l' uomo [1]). La concezione del Figlio dell' Uomo si plasma secondo questi sogni di vita religiosa, e, per quanto oscuramente, in essa si delinea l'aspirazione ad una mediazione d' un essere superiore che ricolleghi il singolo a Dio. Tale intuizione del rapporto religioso s' intravvede, ma non è quasi mai nettamente formulata negli scarsi frammenti pervenutici, perchè essa doveva costituire un insegnamento esoterico misterioso. Tale misteriosità ci si spiega perchè nelle sue forme ultime questa fantasticata potenza celeste, ipostasi di Dio, per quanto concepita come strumento del trionfo escatologico di Dio, poteva apparire pericolosa per il monoteismo giudaico. È ben probabile, come sostiene il Friedländer che i *minim* che il Talmud ci presenta come nemici accaniti dei grandi rabbini del primo secolo non siano, come si è a lungo creduto, i giudeo-cristiani, ma seguaci di teorie escatologiche gnosticizzanti che dovevano arrivare al diteismo [2]). I rabbini ortodossi sostenevano che tali eretici eran peggiori dei pagani, e che chi fosse stato assalito da un assassino o da un serpente doveva piut-

---

[1]) Sul pathos religioso del popolo giudaico all'età di Gesù cfr. il mio volume *Gesù e le origini del cristianesimo*, Messina, 1913, p. 63 sgg.

[2]) È il risultato più sicuro a cui giunge M. FRIEDLÄNDER (*Der vorchristliche Jüdische Gnostizismus*, Göttingen, 1897, p. 71 sgg. e *Die relig. Bewegungen innerhalb des Jüdentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905, pp. 168 sgg.) ed è da accettarsi a preferenza di tutte le altre ipotesi su movimenti religiosi o sette giudaiche antinomistiche a cui s'abbandona con troppa fantasia o su troppo scarse basi questo critico. Sono interessanti i passi talmudici addotti sull'insegnamento segreto della *merkaba* e della cosmogonia (*Die rel. Bew.*, p. 182 sgg.). Che le speculazioni cosmogoniche siano in istretto rapporto con le speranze escatologiche è risultato acquisito dopo gli studi del Günkel e del Loisy.

tosto rifugiarsi nel tempio degl' idoli che nelle case dei *minim* [1]). Ma anch'essi, i rabbini, ci appaiono dediti a speculazioni religiose sui misteri cosmici della creazione e della fine che s'accentrano sul Messia. Dalle scritture sacre deducono il *sod*, l'interpretazione misteriosa, posseggono tradizioni segrete sulla storia della cosmogonia e sulla *merkaba* che è vietato rivelare ai profani. Un colorito di religiosità gnostica si riscontra anche nei rabbini del primo secolo. Qualche passo talmudico ci parla di estasi godute da famosi dottori, e di dottori caduti nell'eresia [2]). Di tale misteriosità abbiamo tracce anche nel IV libro d' Esra opera di tradizione farisaica. Per quanto l'autore cerchi d'attenuare l'aspetto soprannaturale del Messia, egli presenta il suo libro come primo d' una collezione escatologica gran parte della quale era vietato divulgare ai profani [3]). In guisa analoga l'evangelio di Marco ci presenta l'insegnamento di Gesù sul Figlio dell' Uomo come un insegnamento esoterico. Anche escludendo che tale insegnamento esoterico abbia fatto parte del messaggio popolare di Gesù, rimane sempre la testimonianza storica che nel popolo giudeo il Figlio dell' Uomo faceva parte d' un insegnamento misterioso [4]). L'evangelista, poi, ci presenta il sommo sacerdote che inorridisce e si strappa i vestiti perchè considera una bestemmia atroce l'affermazione di Gesù d'esser lui il Figlio dell' Uomo [5]). Al presunto contegno di Caifas corrisponde la massima rabbinica: « Se qualcuno afferma d'esser Dio bestemmia, se dice d'es-

---

[1]) *Die rel. Bew.*, p. 172.

[2]) Cfr. il noto passo di *Chagiga* 14ª, 14ᵇ, 15ª, 15ᵇ (GOLDSCHMIT, III, 832 sgg.) in cui si parla dei quattro rabbini che son rapiti nel Paradiso, e di rabbi Acher (uno di essi) che cade nell'eresia per aver affermato che vi son due dei, avendo veduto quali sono le funzioni del metatrono. Rasenta quest' eresia anche Rabbi Akiba che vuole che vi siano due troni, uno per Dio e uno per il Messia e vien rimbrottato da R. Jose il Galileo. Queste estasi dei rabbini, son simili a quelle di Paolo (*II Cor.*, 12, 2 sgg.), e a quelle dei veggenti delle apocalissi.

[3]) *IV Esra*, 4, 44-47. Sui misteri che devono essere rivelati agli eletti cfr. anche *Libro d'Enoch*, 93. 10; *Apoc. di Baruch*, 59, 4. Lo scopo di questo sapere è l' infusione d'una gnosi vivificante. Cfr. *IV Esra*, 14, 40: « Et accepi et bibi et in eo cum bibissem cor meum eructabatur intellectum et in pectus meum increscebat sapientia.... ». In sostanza, anche il giudaismo palestinense farisaico, è orientato verso la concezione della religione individuale come rapporto con forze superiori che diano incremento di vita e sapienza, così come la religiosità ellenistica. Perciò ritengo superfluo porre, per questo rispetto, Paolo in diretto rapporto con la religiosità ellenistica. Cfr. *Prolegomeni*, p. 424 sgg.

[4]) È il famoso problema del mistero messianico nell'evangelio di Marco. Che vi fossero insegnamenti segreti sul Messia lo dimostrano i suoi titoli enigmatici.

[5]) *Marco*, 14, 61-64.

ser Figlio dell' Uomo se ne pentirà » [1]). Il proclamarsi Figlio dell' Uomo era ritenuto perciò una bestemmia prossima a quella di chi si proclama Dio; simile alla bestemmia attribuita a Simon Mago d'esser lui la *μεγάλη δύναμις* di Dio [2]). Un raggio di luce sul mistero del Figlio dell' Uomo ci viene da alcuni passi del libro etiopico d' Enoch [3]), lungamente discussi e controversi, ma che non possono essere considerati in nessun modo interpolazioni cristiane o anticristiane, e secondo ogni probabilità risalgono agli anni degli ultimi Asmonei. L'Eletto, il Figlio dell'Uomo, è la suprema potenza angelica, è predisposto da Dio per la fine dei tempi : è anteriore ad ogni creatura. Investito di prerogative divine siederà sul trono della gloria di Dio a giudicare il mondo. Egli è il paredro di Dio [4]), è la sintesi della divina sapienza e della divina giustizia. Da lui, come da fonte d'ogni sapienza e d'ogni giustizia, attingeranno sitibondi gli eletti di Dio. La tradizione apocalittica ci si rischiara completamente se la riconnettiamo all' insegnamento di Paolo. Un attento esame del pensiero dell'apostolo rivela che la concezione del Cristo celeste in lui preesiste alla visione di Damasco, e che tale visione consistè nella sintesi di Gesù e di Cristo : nel far di Cristo il predicato di Gesù [5]). Ora il secondo Adamo della sua predicazione, l'uomo celeste primogenito d'ogni creatura, il Cristo sapienza di Dio si riconnette perfettamente agli altri frammenti rimastici sul Figlio del-

[1]) Presso BALDENSPERGER, *Die Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, Strassburg, 1903, p. 140. Che le speculazioni sul F. d. U. dessero scandalo risulta anche da *Atti*, 7, 56-58. I giudei lapidano Stefano perchè nella sua visione vede il F. d. U. sedente alla destra di Dio.

[2]) *Atti*, 8, 10.

[3]) 45,3-46,3 ; 48,1-49,3 ; 51,3 ; 61,7-62,7 ; 71,13-16.

[4]) L'apocalittico poi identifica il F. d. U. con Enoch. Anche nella posteriore tradizione rabbinica Enoch veniva considerato come il Metatrono (cfr. WEBER, op. cit., p. 178). Ciò dimostra come anche nel giudaismo esistesse un nesso tra i concetti del Messia e delle ipostasi (Sapienza e Metatrono).

[5]) È questo il risultato più importante a cui giunge il WREDE (*Paulus*[2], Tübingen, 1907, p. 84 sgg.). Il concetto paolino del Cristo corrisponde perfettamente alla sintesi del Figlio dell'Uomo di Enoch inquadrato nei motivi antropologici del IV libro d'Esra. Che questi due elementi costituissero un'unica tradizione escatologica risulta da vàri argomenti. I. La concezione del Figlio dell'Uomo di Enoch, come modello di un' umanità celeste, esige come presupposto la critica dell' umanità terrena soggetta a peccato, quale la troviamo nel IV libro d' Esra. II. Nel IV libro d'Esra si riscontrano elementi che ci mostrano come la credenza sul Messia angelico, termine ultimo della provvidenza, sia stata scalpellata via per iscrupoli monoteistici (cfr. *Prolegomeni*, p. 433 sgg.). Per es., le costanti considerazioni sul peccato d'Adamo ci mostrano come nella tradizione a cui attingeva l'apocalittico dovesse aver luogo l'antitesi dei due Adami.

l' Uomo. Nell' insegnamento paolino l'enigma apocalittico ci si presenta risolto nei suoi elementi e rivelato alle genti. Possiamo perciò concludere che con le speculazioni sul Figlio dell' Uomo, l'apocalittica trasforma il Messia figlio di Davide, il re vittorioso delle genti, in un essere angelico, principio d' una nuova umanità perfetta che deve subentrare all' umanità peccaminosa inaugurata da Adamo, nell' uomo potenziato da tutte le energie divine della sapienza e della giustizia, il quale deve spezzare il dominio demoniaco della morte. Si sogna una più radicale ed intima creazione che si fondi su questo nuovo principio cosmico: una completa trasfigurazione di tutto il creato soggetto a corruzione da Adamo in poi.

Si rielabora il mito del Genesi. Iddio avrebbe creato l' uomo come apice e termine finale di tutta la creazione. Secondo l'eterno decreto l' uomo avrebbe dovuto superare in bellezza e sapienza gli angeli: secondo il divino decreto egli avrebbe dovuto partecipare di quella natura divina che Adamo, sedotto dal demonio tentò di conseguire col furto. Ma se Adamo peccò non si deve considerare decaduto l'eterno decreto [1]. L'Adamo celeste, il Figlio di Dio, la prima e suprema creazione di Dio sintesi della sua sapienza, anzi addirittura la sua ipostasi, esiste sempre nei cieli riservato per la consumazione dei tempi, che sarà l' ultima e definitiva creazione. Questa concezione del F. dell' Uomo, ha molte somiglianze col Logos di Filone. Ma è più logico porre Filone in dipendenza dalla tradizione escatologica giudaica, e considerare la sua speculazione come un raffinamento ellenistico del mito orientale, che porre Paolo, il massimo testimonio della credenza escatologica sul secondo Adamo sapienza di Dio, in derivazione dalle speculazioni

[1]) I frammenti delle fantasie religiose che nel giudaismo diedero origine al mito del F. dell'U. e del secondo Adamo, le ritroviamo nella tradizione rabbinica su Adamo. *Sabbat.*, II, 3; *Pesikta*, 34[a], presso WEBER, op. cit., 214 sgg. Cfr. ananche BOUSSET, *Religion des Jud.* [2], p. 405. Queste leggende sono affini a quelle sull' uomo celeste conservateci nella predica di Naasseni, negli scritti ermetici (cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 81 sgg.; 311 sgg.) e nelle tradizioni gnostiche. È difficile stabilire in quale delle due tradizioni il mito dell'uomo celeste ci si presenti in forma più antica. Il mito ermetico, per quanto sia una rifusione teosofica di un' antica leggenda, conserva meglio l'aspetto di epopea divina; il mito rabbinico-apocalittico, d'altro canto, è molto più affine alle antichissime leggende cosmogoniche babilonesi, specialmente perchè si occupa del perchè l'uomo sia mortale, o se vi sia modo di conseguire l'eternità, in guisa simile all'epopea di Gilgames. Qualunque sia la sua provenienza, il mito dovette nel giudaismo subire un lunghissimo raffinamento, e s'inquadra perfettamente al suo problema etico religioso.

alessandrino-ellenistiche. Senza una base nella tradizione giudaica, il Logos di Filone ci riuscirebbe presso che incomprensibile. Inoltre la tradizione paolina è povera d'elementi ellenistici, ed è più strettamente collegata con la tradizione popolare apocalittica [1]).

Ci riesce difficile stabilire l'estensione e la divulgazione di questa credenza misteriosa sul F. dell' Uomo, in cui culminano le credenze apocalittiche. Doveva essere, secondo ogni probabilità, una credenza diffusa più nelle scuole rabbiniche che nel popolo, presso cui la speranza messianica doveva avere più accentuato aspetto politico. Per molti il F. di Davide doveva riassorbire in sè il F. dell' U. e il F. dell' U. doveva avere un significato meno complesso per sensi riposti, e ravvicinarsi di molto al Messia della speranza comune [2]). Chè dall'ammasso di arbitrarie credenze e speranze ognuno doveva ritagliarsi ciò che meglio rispondeva ai suoi intimi bisogni. Tuttavia le varie figurazioni dovevano essere unite da un legame più stretto di quanto appaia a noi inclini a suddividerle astrattamente, se il moto messianico popolare iniziato da Gesù o dai suoi discepoli potè trovar risonanza nelle credenze escatologiche di Paolo discepolo di Gamaliele l'antico.

***

Quest'alone della speranza apocalittica finì a ravvolgere tutto il giudaismo. Astrattamente non perturba la religione ufficiale, quel complesso di riti d' istituzioni, di liturgia e d'osservanze regolato dalla legge, tranne il caso che non si arrivasse a concezioni apertamente contrarie al monoteismo. Appunto perchè non perturbano la pura prassi giudaica, sempre più conservatrice e orientata verso la rigorosa immobilità, e perchè si limitano in una sfera d'irreale immaginazione, le fantasie apocalittiche trovano largo corso nel giudaismo e solo troppo tardi esso si accorse del pericolo che celavano, e reagì escludendo quasi

[1]) Il Logos di Filone rimane un enigma inesplicabile, un' intrusione inaspettata nel giudaismo finchè non si riconosca il carattere quasi gnostico dell' apocalittica giudaica. La progressione logica e storica è perciò questa: messianismo, messianismo escatologico, speculazioni teosofiche. Non è Paolo che si spiega con Filone, ma Filone con Paolo; il Logos non è che l'accentuazione dell' ipostasi escatologica sognata nell' apocalittica giudaico-palestinense. In complesso Paolo è per la storia del giudaismo una fonte di gran lunga più importante di quanto si è ritenuto finora.

[2]) Cfr. la ricostruzione del concetto apostolico del F. d. U. in Bousset, *Kyrios Christos*, pp. 5-12. Ritengo però errata la divisione del Bousset tra Figlio dell'U. e *Κύριος*. Non è possibile disconoscere l'accentuazione soprannaturale della credenza apocalittica del F. d. U.

completamente il messianismo dal novero delle credenze ufficiali e attenendosi al più rigoroso nomismo [1]). Ma all'età di Gesù non aveva ancor fatto l'esperienza che il credere il sognare lo sperare sono, non meno del fare, elementi essenziali della vita religiosa. Per questa rilassatezza dei vincoli dogmatici, che lasciavano svolgere quasi senza freni la speranza messianica, la trasformazione religiosa si compiva tanto più profonda e radicale, quanto meno consci si era dei propri ardimenti rivoluzionari, quanto meno si proponeva una vera e propria riforma, quanto più si perseverava nella rigida osservanza della tradizione degli antichi. La rivoluzione cristiana scoppierà fulminea, inaspettata come ladro nella notte, e, nella sua forma classica, si esprimerà con la visione di Damasco che trasformerà il fariseo osservante nell'apostolo che infrange la legge.

In realtà la rivoluzione s'era andata maturando nel sogno messianico; perchè anche il sogno aveva un peso ed era una forza, ed aveva profondamente modificato lo stato intimo del fedele di Dio. In quest' intimità s'era spostato il centro della vita religiosa. S'era trasferito nella nuova vagheggiata teocrazia messianica, che sostanzialmente era una svalutazione della teocrazia mosaica. Il sogno messianico non nasceva forse dalla sperimentata insufficienza del mosaismo? Se era possibile gettarsi capofitto in così strani sogni, accogliere d'ogni parte così svariati miti e fantasie, quanti sono quelli che ribolliscono nell' apocalittica, non era ciò indizio che la legge più non riempiva ed assorbiva l'anima? Pur nel pieno rigoglio del legalismo farisaico noi sentiamo deperire le forze vitali della legge che rendendola intima la fanno, per dirla con Aristotile, legge animata. Il carattere sacro l' irrigidiva, le toglieva ogni possibilità di conscia evoluzione e d' incremento. Essa era stata concepita per una piccola comunità stretta intorno al santuario di Sion, e doveva valere per la sterminata diaspora. In molti punti rimaneva ineseguibile pur col buon volere del credente. Le concezioni sue fondamentali, specialmente della legislazione levitica, non venivano più sentite e vissute. La liturgia del tempio era considerata insufficiente, e se ne sognava la radicale trasformazione nell'era messianica [2]). Il

[1]) Cfr. Weber, op. cit., p. xxxvi. Sulla reazione contro il messianismo cfr. anche Baldensperger, op. cit., p. 167.

[2]) Sulla svalutazione del culto del tempio cfr. *Tobit*, 14, 5; *Enoch etiop.*, 89, 13; *Libri sibill.*, III, 294; *Assunzione di Mosè*, 4, 8; *Apoc. di Baruch*, 68, 15 sgg. Continuazione di queste critiche al tempio e al suo culto nel cristianesimo sono i passi: *Marco*, 131-32 e par.; 14, 58 e par.; lettera agli Ebrei 5, 1-10, e quasi tutta la lettera di Barnaba.

tempio ricostruito da Serubabel e da Erode, profanato da Antioco Epifane e da Pompeo, spogliato da tutti i generali che traversavan la Palestina, il sacerdozio corrotto dell'età seleucida, e quello esaltato e deposto ad arbitrio dell' Idumeo Erode avevano un' impronta d' umana fralezza che troppo li distanziava dall' ideale ieratico del tabernacolo nel deserto ove Iahvè era nume presente. La stessa decadenza si rivela nella religione d'osservanza. Lo sterminato sviluppo della casistica farisaica mostra che in realtà nella lettera s' è smarrito il senso dei motivi ispiratori della legge. La legge finisce ad aver valore solo come arbitrario comandamento di Dio. Il dottore Iochanan ben Zachai, coetaneo di Paolo, giungeva alla conclusione che: « nè il morto rende impuro nè l'acqua puro. Ma il Santo (Iddio) ha detto: — Io ho stabilito una legge, ho preso una decisione. Tu non puoi violare la mia deliberazione che è stata scritta, cioè la prescrizione della mia legge — »[1]). È il punto massimo dell'estraniazione del fedele ai motivi della legge che diventa un peso morto, un penso inflitto da Dio. Così si accentua sempre più quello sdoppiamento della legge dal suo coronamento, che già s' intravvede nei profeti che considerano la legge come condizione dell'era salutare. Nell'età di Gesù essa è considerata quasi cieco strumento estrinseco, per il completo ottenebrarsi di quei motivi intimi che brillano nella predicazione profetica. La legge è la prova dell' ubbidienza, analoga a quella da Dio imposta ad Adamo. Israele ha ricevuto molti comandamenti per poter accumulare molti meriti[2]). Se nell'età talmudica di contro al cristianesimo i dottori considerarono la legge come norma perenne d' una realtà statica, gli scarsi frammenti pervenutici dei dottori del primo secolo, e specialmente della scuola d' Hillel, e il quarto libro d' Esra e l'apocalisse siriaca di Baruch ci presentano la legge, pur nel suo immenso sviluppo casistico, subordinata alla speranza religiosa, come strumento pel compimento messianico[3]). Nello Sec-

[1]) Cfr. BALDENSPERGER, op. cit., p. 149.

[2]) Cfr. SCHÜRER, op. cit, II, p. 498.

[3]) La distinzione che da molti si fa (specialmente dal Friedländer e Baldensperger) tra corrente apocalittica e corrente farisaica è una distinzione puramente astratta. Si considera il fariseismo dell'età di Gesù troppo simile a quello dell'età talmudica, quando la legge veniva considerata come norma imperitura, e messa in atto anche nei cieli da Dio e dagli angeli. I documenti sul giudaismo nel primo secolo invece mostrano che allora il fariseismo, pur sviluppando la sua casistica, l'inquadrava e la subordinava alla speranza messianica. Ciò più che dai frammenti talmudici, raccolti secondo lo spirito di più tarda età, risulta dai più antichi documenti farisaici pervenutici: dai salmi di Salomone, da Paolo, dal IV libro d'Esra e dall' apocalisse di Baruch. Queste fonti non conoscono altra

monè Esrè, una delle preghiere quotidiane dei giudei, la cui definitiva redazione risale a circa il 100 d. C., la speranza messianica è, come nella preghiera di Gesù, l'obietto massimo. I dottori della scuola d' Hillel, per quanto riusciamo a stabilire dai frammenti pervenutici nel Talmud e da quelli che arriviamo ad isolare in Paolo, non considerano affatto l'osservanza fine a se stessa, ma la svolgono e la sviluppano per il conseguimento della speranza, come strumento di santificazione preliminare, e inquadran la casistica entro la cornice di più vaste considerazioni religiose. L'osservanza deve creare nel popolo quel *minimum* di meriti che schiuda l'era messianica. Se Israele rispettasse alla perfezione per una sola volta il precetto sabbatico, o se nel giorno dell' espiazione arrivasse ad uno stato d'assoluta purezza, irromperebbe l'età messianica. Se Israele per un sol giorno, nel giorno in cui Iddio dal Sinai promulgava la legge, si fosse mantenuto senza peccato e non avesse adorato il vitello d'oro, la felicità messianica sarebbe toccata in sorte ai padri nel deserto [1]). Il furore apocalittico contro gli empi che vivono in Israele ci si spiega in questa concezione del legalismo come uno sforzo supremo per irrompere nell'era salutare. Gli empi che vivon nel popolo perturbano quest'opera collettiva, la prova da Dio prescritta. Un *minimum* di g i u s t i z i a legale era considerato necessario, così come un infimo numero di giusti avrebbe potúto, ai tempi d'Abramo, salvar Sodoma e Gomorra. In quest'ordine d'idee Paolo arriverà a ritener sufficiente per la salute universale l'adempienza perfetta d' un unico uomo, di Cristo.

Ma questo capovolgimento per cui la legge vien subordinata alla speranza messianica, quasi prova arbitraria e capricciosa a cui Iddio

---

concezione del legalismo che quella classicamente definita da Paolo, in *Rom.*, 10, 2-3 : di uno sforzo inteso a stabilire la g i u s t i z i a legale in vista dei beni salutari. Che non esistesse la presunta differenza tra farisei e apocalittici (troppo affrettatamente desunta dall' invettiva antifarisaica di *Ascensione di Mosè*, 7, 3-10) risulta da Fl. Giuseppe, *Antiq.*, XVIII, 1, 6. La differenza tra i Farisei e gli Zeloti, sicuramente apocalittici, non è nelle credenze, ma nell'atteggiamento impulsivo dei secondi. Probabilmente presso i Farisei dovevano prevalere le credenze escatologiche-trascendenti, che presentando la nuova era come opera diretta e soprannaturale di Dio, raffreddavano l' impulso rivoluzionario del messianismo politico. Da ciò doveva derivare quella frigida perplessità per l'accesso al regno rimproverata a loro da Gesù, e lo sviluppo successivo sempre più autonomo del legalismo. Ma il subordinamento della prassi alla speranza nel primo secolo è indubbio.

[1]) Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 189 ; Weber op. cit., 271.

sottopone l' uomo, concorre a svalutarla. All'età di Paolo doveva esser credenza diffusa che la legge avesse valore puramente temporaneo, se la ritroviamo anche presso i suoi nemici giudaizzanti, i quali sostenevano che la legge dovesse valere sino al compimento finale [1]). In sostanza la controversia dell'età apostolica si può riassumere in questi termini: per Paolo il ciclo della legge s'era chiuso con la venuta di Cristo, la cui opera inizia l'età messianica, per i suoi contraddittori doveva chiudersi col ritorno del Figlio dell' Uomo sulle nubi del cielo. In tale esaurimento delle forze intime della legge, pur nel corpulento sviluppo della casistica rabbinica, ci si spiega la possibilità di rapidissimi trasferimenti della vita religiosa su altre basi presso gli Esseni e i Terapeuti; ci si spiega come Filone possa sovrapporre alla legge la sua arbitraria allegoresi, come Paolo alla legge sostituisca Cristo quale sorgente di vita religiosa. Perchè la tradizione giudaica, come abbiamo veduto, aveva ipostatizzato nel Messia molti attributi tradizionali della legge e come meta finale della provvidenza, e come mente e sapienza di Dio [2]). La teocrazia terrena s' impoveriva sempre più di fronte alla teocrazia celeste anche se la prima vien considerata prologo essenziale della seconda. Rimane un'attuazione del comandamento pedantesca ma frigida, una f e d e l t à s e n z a f e d e, col cuore assorto in un altro sogno. Gesù rimprovera ai farisei di legare i grossi fardelli senza poi mettervi il dito per rimuoverli [3]); chè tale era la casistica rabbinica. E l'osservazione di Gesù doveva già essere tradizionale presso i dottori, se il problema della legge senza forze vivificanti ritorna frequente nelle apocalissi e in Paolo. Nello smarrimento dei motivi interni della legge, essa finiva a divenire assurda, impenetrabile, come una parola o una frase staccata dal contesto su cui si continui a fermar l'attenzione. Se la legge vale in quanto arbitrario volere di Dio, a prescinder da ogni nostro apprezzamento, se Dio la vuole perchè così vuole, svanisce ogni distinzione di massimo e di minimo [4]). Ogni comandamento è importante perchè voluto da Dio. Se la condizione dell'era messianica è nella perfetta attuazione della legge, nell'*opus operatum* sviluppato in tutta l'enorme casistica, se la vita religiosa poggia su di un contratto: vivrà chi attuerà la legge e per contro sarà maladetto chi non starà a quanto è

---

[1]) Cfr. il passo giudaizzante MAT., 5, 18.

[2]) Cfr. la glorificazione talmudica della legge come mezzo di salute in WEBER, op. cit., p. 14 sgg.

[3]) MAT., 23, 4 sgg.

[4]) Cfr. p. es. *IV Macc.*, 5, 34. WEBER, op. cit., p. 280.

prescritto in essa [1]), una nuova angosciosa preoccupazione sorgerà nell'anima giuristica del giudeo da secoli sottomesso al giogo della legge. Se ogni trasgressione, benchè minima, inficia il contratto e attua la maledizione di Dio, chi sarà giusto, chi conseguirà questa ideale giustizia? O non è intrinseca alla carne umana una tenebrosa forza ribelle che rende eterna nell' uomo la trasgressione d'Adamo; non risale essa al fango del protoplasta? In quella legge che si presenta come insidiosa cambiale non opera forse la natura degli angeli, che secondo la tradizione rabbinica l'avrebbero promulgata sul Sinai? [2]) E forse doveva insinuarsi il dubbio, che per Paolo diviene certezza, che con la legge che maledice e perde gli uomini, gli angeli cerchino di frodarli di quella gloria futura che avrebbe dovuto offuscare ogni gerarchia celeste. Tali considerazioni, prima che con Paolo divenissero assoluta certezza, dovevano essere le dubbiose conclusioni sul valore della legge di qualche scuola rabbinica, probabilmente di quella d' Hillel; chè noi le ritroviamo come indice d' un' interiore perplessità, in uno stadio meno sviluppato che in Paolo, nel IV libro d' Esra. La gloria di Dio traversò le sfere degli elementi inferiori per dar la legge a Israele, « ma tu (Iddio) non togliesti da loro il cuor maligno onde in essi la legge fruttificasse » [3]). La legge semina morte. « Poichè, quelli che ricevetter la legge perirono perchè non custodirono ciò che era stato seminato in loro. Ed ecco, è consuetudine che quando la terra riceve il seme, o il mare una nave, o un qualsiasi altro recipiente un cibo o una bevanda, e accade che si perda ciò che fu seminato, o messo o accolto dentro, i recipienti tuttavia rimangono. Pure non accade così per noi. Perchè noi che abbiamo accolto la legge peccando periremo, e insieme il cuor nostro, che la ricettò. Infatti la legge non perisce ma permane nel suo valore » [4]). In sostanza s' incomincia a trovare che la legge è un principio incongruo al fine supremo della salute e s'aspira ad un nuovo principio dinamico che potenzi l'anima religiosa. Tale esperienza farisaica finirà a proiettar Paolo fuori dall'orbita del giudaismo, mentre il giudaismo ufficiale, si sforzerà d' irrigidirsi nel nomismo assoluto del Talmud. Ma nell'età di Gesù il pensiero religioso giudaico si dibatteva incatenato alla prassi mosaica, assetato e disperato di migliore sorte.

---

1) *Gal.*, 3, 12-13; *Rom.*, 10, 5 sgg.
2) *Gal.*, 3, 19 sgg.
3) *IV libro d'Esra*, 3, 18 sgg.
4) *Ibid.*, 9, 33 sgg.

« Et erit in illo tempore: et sperabunt homines et non impetrabunt, laborabunt et non dirigentur viae eorum » [1]).

Ma la soluzione del nodo insolubile pel rabbi sapiente, completamente immerso nella speculazione legalistica, fu trovata dall'uomo indotto di Nazareth, quasi che davvero Iddio avesse voluto confondere la sapienza dei sapienti e rivelare ai semplici e ai fanciulli ciò che aveva occultato ai dotti e agli intelligenti [2]). Appunto perchè più rimoto dal miope legalismo, e perciò più atto ad una visione d'insieme, Gesù potè raccogliere e raggruppare lo slancio e la disperata passione d'Israele in una forte fede, e far di questa fede un principio di vita. Nell'inaridirsi del legalismo una nuova fresca polla scaturiva dal profondo. Un centro vitale si poneva nella nebulosa apocalittica delle irreali fantasie: una fede fattiva che veniva ricondotta allo spirito di Dio. Gesù non credeva di dissolvere la legge, ma di compirla. Ma questo compimento non era più la legge: egli era fuori da quella posizione d'osservanza che ogni legge esige. Era come un foco in cui si rifondevano i miti messianici. Tale nuova esperienza si coloriva d'un'interpretazione mitico-soprannaturale. In Gesù si determina come autocoscienza messianica, nei discepoli in sicurezza d'elezione al regno; in Paolo tale sicurezza s'espande nel mito della redenzione. Perchè la realtà vivente della fede dà vita e moto alla speranza: finalmente si sente Iddio che si rivela ed opera nella storia: il messianismo entra in azione, il compimento è già iniziato, la giustizia dei perfetti si attua in una pienezza lirica che fuga Satana e calpesta l'aspide e il basilisco, fuori delle angustie della minuta osservanza.

Come vedremo, fu proprio questa nota della realtà della salute rivelantesi per vie arcane al di qua dal legalismo, che ebbe risonanza nell'anima di Paolo di Tarso che gravi dubbi sospingevano fuori dall'orbita della religione tradizionale. Questa realtà di vita nuova ch'egli perseguitava, quest'esperienza d'una superiore forza che invadeva e conquideva, che esaltava al di sopra del quotidiano travaglio della trasgressione insita in ogni fibra della carne, lo investì assumendo ai suoi occhi forma concreta. Il fantasticato Messia, il Cristo del suo sogno escatologico, iniziatore e principio attivo d'un'umanità nuova e celeste si compenetrò con Gesù di Nazareth, nato da donna, vissuto sotto la legge. Il dramma apocalittico cala dal cielo in terra per risollevare al cielo i santi eletti di Dio. Lo scandalo ignominioso della croce si ri-

---

[1]) *IV Libro d'Esra*, 5, 12.
[2]) *I Cor.*, 1, 18 sgg.; MAT., 11, 25.

solve per lui completamente in quella gloria di Cristo che lo prostra nella polvere sulla via di Damasco. Perciò, pur arricchendosi d' infiniti altri motivi teologici ignoti a Gesù, in Paolo l'esperienza cristiana si determina ancor più nettamente come esperienza di salute attuale, e determina nel fedele, col mito della redenzione, quella saldezza di fede feconda di opere, che in Gesù si era determinata con l'auto-coscienza messianica. Un più vasto mondo di riflessioni e di esperienze religiose, che esorbita dalle concezioni popolari di Gesù, esplode, dirò così, per consonanza coll' iniziale rivoluzione religiosa del Nazareno; finalmente il messaggio evangelico, che pareva rimasto senza echi nel giudaismo ufficiale, trova una rispondenza in Paolo, fariseo, discepolo di Gamaliele l'antico, e per suo mezzo il moto religioso si propaga per l' immensa diaspora e fra le genti. Era un'estensione del messaggio imprevista per i primi discepoli di Gesù, un' interpretazione un po' remota, da un punto prospettico più lontano ma che appunto perciò era più geniale, e si dovette presentare agli stessi apostoli di Galilea come un incremento di quell' entusiasmo religioso che aveva invaso la chiesa, la continuazione, per nuove vie, di quell'azione diretta di Dio che aveva ridestato Gesù [1]). La stessa educazione farisaica concorre a rendere più spietatamente coerente l'apostolo. Egli, fin da quando perseguitava la chiesa, aveva intuito che il nuovo moto religioso era fuori dal legalismo. Sentiva che l'età messianica, già iniziata, era fuori da ogni influenza della costellazione della legge: aveva più vivida l' intuizione del Messia come forza cosmica che restaura il mondo nelle forme incorruttibili a cui aspira tutta la creazione. Il fariseo aveva troppo chiara coscienza della pretesa della legge d'essere un principio salutare per non iscorgere, una volta convertito, in essa un' offesa a Cristo. Perciò non s'arresta alla posizione di Gesù, all'intensificazione della legge in un più che deve concedere la giustizia sovrabbondante su quella dei dottori e dei farisei. Lo spirito è per lui un principio nuovo che compie ciò di cui non era capace la legge emanazione di potenze inferiori. Lo spirito rinnova nel fedele il dramma della croce di Cristo. Come quando ci si schiudono dinanzi vasti campi d'azione, noi accettiamo con entusiasmo la realtà piena che fa impallidire i vani sogni in cui ci eravamo prima cullati, e la troviamo più ricca, più sorprendente, così per Paolo la rivelazione di Cristo supera le speculazioni religiose del fariseo. La faticosa e arida via della perfezione farisaica gli appare stereo di fronte ai tesori infiniti di Cristo: il sogno apocalittico diventa opera feconda

---

1) *Gal.*, 1, 23; 2, 7-9.

dell'araldo di Cristo. Così crollava per lui la teocrazia d'Israele, ma il nesso religioso, la fede tenace, la sintesi sociale in cui si svolgeva la religione sopravvivevano e si sublimavano nella concezione del Cristo macrocosmico anima della chiesa. Ciò che cadeva era la morta buccia. La base della religione era stata mutata. Il ramo calato nel terreno aveva messo radici, aveva già una vita propria. Paolo ardisce tagliarlo via dal vecchio tronco. Ma nella soluzione della crisi interna con questa esplosiva rivoluzione si consegue di colpo la soluzione del problema esterno della missione. Per Paolo la risurrezione di Cristo è già l'apocalisse, la trionfale rivelazione di Dio in Cristo e nella follia della croce. È l'inizio del trionfo di Dio sul mondo ribelle, e dell'ultima rivoluzione cosmica. Finalmente Iddio trionfa e a tutti si rivela nella sua gloria che sorpassa le anguste previsioni d'umana mente. Ciò era consono alla posizione iniziale del movimento cristiano. Mentre l'agitazione religioso-politica degli Zeloti tendeva a creare una situazione politica in cui Iddio si rivelasse come patrono d'Israele (e così si perdeva la nazione) il moto messianico-cristiano più strettamente religioso, sitibondo di Dio, otteneva nella fede la rivelazione di Dio in anticipo sulla sperata salute nazionale. Dio trionfava di già, già piegava ai suoi piedi le nazioni ribelli, perchè crollata la legge, il muro che separava il popolo santo dalle nazioni, la sua gloria poteva sfolgorare a tutti.

Paolo seguì il suo Dio in questo anticipato trionfo, anche se in cuor suo conservava la speranza che in un momento del dramma finale Israele avrebbe finito ad entrar nella salute. Ma era un ordine salutare del tutto nuovo, imprevisto nei sogni lungamente carezzati. In Cristo non v'era più nè giudeo nè greco nè maschio nè femmina nè libero nè schiavo. Travolto in quest'intuizione apocalittica del trionfo di Dio in Cristo, Paolo sogna di poter far risuonare fino all'estremo dell'orbe, nella Spagna lontana, la confessione strappatagli dalla bocca sulla via di Damasco: « Signore Gesù ». Così in lui e per lui Iddio si distacca da Israele. Come nei giorni lontani della potenza d'Assiria e di Babilonia, per bocca dei profeti Iahvè s'era separato dalla nazione peritura, così per bocca di Paolo abbandona la razza che stava per soggiacere nell'impari e disperata lotta. Iddio trascendeva la patria e la stirpe, e solo trionfava in Cristo figliuol suo.

In tal guisa noi arriviamo preliminarmente a risolvere quella che è la maggior difficoltà ad intendere il pensiero e l'opera dell'apostolo: l'indissolubile unità e simultaneità di diversissimi aspetti religiosi. In lui la rivoluzione religiosa interna, dirò così, coincide, nella visione di Damasco, con la risoluzione del problema esterno dell'espansione; egli

si separa violentemente dal giudaismo, dando al cristianesimo piena coscienza della sua autonomia, e al tempo stesso si sforza di serbare intatta l' unità della storia religiosa ; dà alla religione uno sviluppo individualistico, analogo a quello delle altre religioni ellenistiche, ma con mano ferma l' inquadra in quella coscienza ecclesiastica, in cui si sublimava la tradizione sociale della religione giudaica. Per tale pienezza di motivi riusciamo ad intendere come quella trionfale espansione che falliva al giudaismo per l' inciampo della teocrazia legalistica si compia in lui, con la vissuta esperienza dell' inizio dell'era salutare, del trionfo della fede, dinanzi al quale profeti e salmisti avevan sognato che dovessero chinarsi tutte le nazioni. L' urgere di quest' immensa esperienza storica, così a lungo trattenuta dalle barriere della legge, dà a Paolo l' impeto e il senso d' una forza soprannaturale operante in lui. E parrebbe provvidenziale l'esatta corrispondenza al suo momento storico, per cui il cristianesimo si distacca dal giudaismo come forza fecondatrice del mondo pagano alla vigilia della catastrofe del 70. Ma quest'ordine provvidenziale altro non è che l' interna coerenza di tutta la storia umana. Il culmine dello sforzo disperato del giudaismo non poteva non corrispondere al suo momento storico ; e pur svolgendosi tutto chiuso in un'orbita di rappresentazioni religiose, si piega alla situazione storica, rinunziando alla speranza politica e trionfando per l' unica via possibile, come puro moto religioso. Tale armonia di sincronismi si estende in una più vasta sfera. Paolo spezza il privilegio giudaico mentre comincia a declinare quello romano e gl' imperatori della casa Giulia Claudia diffondono sempre più largamente la cittadinanza romana tra i sudditi delle province ; il Cristo paolino assorbe e ipostatizza in sè la teocrazia giudaica così come l' imperatore i poteri di Roma repubblicana ; lo sviluppo della religiosità individuale fuori dalla religione nazionale ha profonde somiglianze con l'analogo sviluppo nelle religioni pagane nei misteri. Ma questa piena efficacia storica per Paolo è opera di Dio, ed egli giubila : « O abisso della ricchezza, della sapienza, e della conoscenza di Dio ! Come imperscrutabili i suoi giudizi e inesplorabili le sue vie ! ».

ADOLFO OMODEO.

QUESTIONI DI METODO NELLA LINGUISTICA STORICA

(*Continuazione e fine: vedi fascicolo precedente*)

II.

Date queste premesse, come punto di partenza per ogni ricerca linguistica, si può assumere il presupposto che la posizione e la distribuzione geografica di un fatto non sia dovuta al caso, ma sia la conseguenza necessaria di particolari condizioni il cui studio si identifica colla storia esterna di quel fatto. Così si mantiene nell' indagine quel principio di causalità col quale il Brugmann tentava di dar fondamento alla teoria delle leggi fonetiche, e che del resto sta a base di qualsiasi postulato della teoria neogrammatica [1]; e lo si mantiene dove esso è legittimo, cioè non più partendo dall'atto creativo del linguaggio, ma fondandosi su fatti estranei ad essa creazione, come, in un certo senso, sono le condizioni della sua diffusione; e così, nel rigore geografico, la nostra disciplina ritrova quella base di dimostrazione e di discussione che molti studiosi temevano di perdere abbandonando gli antichi principî.

Il precedente più ragguardevole del principio di causalità geografica è senza dubbio la « teoria delle onde »; ma con essa il principio si applica alla considerazione di una sola area, in quanto la teoria, escogitata essenzialmente per risolvere il problema del frazionamento dialettale, per definizione si occupò di innovazioni e soltanto di innovazioni geograficamente contigue. Per essa infatti, fu primamente asserito questo almeno: che la contiguità geografica non può essere casuale, perchè l'ammettere una simultanea indipendenza di creazione su ogni punto dell'area ha dell' inverosimile; per essa ancora si ebbero studi per stabilire la successione geografica e cronologica dell'onda di cui l'area è costituita, dalle considerazioni del Kretschmer sulla cronologia del passaggio: arioeur. $o > a$, estendentesi dall'estremo oriente arioeuropeo sino al germanico, alle constatazioni del Meyer-Lübke sulla marcia, attraverso la

---

[1]) *Griech. Grammatik* cit., p. 5; cfr. l'acuta critica che di questo principio fece a suo tempo il D'Ovidio, in « Rivista » cit., X, 355. — Fra i lavori critico-bibliografici sul metodo e sulle pubblicazioni di geografia linguistica, vedi particolarmente i seguenti: Hüber, *Sprachgeographie, Ein Rückblick und Ausblick*, in « Bulletin de dialectologie romane », I (1909), 89-117; L. Spitzer, *Die Sprachgeographie* (1909-1914), in « Revue de dial. rom. », VI, 318-372; K. Jaberg, *Die neuere Forschung auf dem Gebiete der romanischen Sprachgeographie*, in « Die Geisteswissenschaften », I (1913-14), 488-493 (del medesimo, cfr. *Sprachgeographie, Beitrag zum Verständniss des Atlas ling. de la France*, Arau, 1908; inoltre « Romania », XLVI, 122-130); G. Bertoni, *Studi di geografia linguistica*, in « Archivium » cit., I, 258-268; A. Dauzat, *La philosophie du langage*, Paris, 1917².

Francia, del passaggio (*cattu* > *chat*) lat. *ca-* fr. *ša-* (*cha-*) [1]) per giungere sino agli studi odierni i quali seguono la marcia di un' innovazione sulle tracce che essa lascia della fase anteriore man mano ricoperta, tracce in generale tanto più perspicue quanto più l' innovazione è lontana dal suo centro di origine [2]).

Se la distribuzione geografica di un fatto rispecchia la storia di esso, fatti che abbiano distribuzione diversa, avranno pure età e provenienze diverse: ed ecco come, con questo criterio, si abbia modo di distinguere, entro un gruppo di fatti ordinabili, per un dato luogo, in una serie apparentemente omogenea, o comunque coincidenti, la diversa storia di ciascuno di essi [3]).

Un'area innovatrice, espandendosi, viene a scindere ed a respingere verso gli orli del suo campo di espansione l'area della fase conservatrice di cui un tempo essa pure era parte integrante; quindi la considerazione dei rottami, geograficamente non più contigui, di quest'area conservatrice ci permette di ritrovare la fase che l' innovazione dell'area centrale è venuta ricoprendo. Così fu sempre ammesso che una qualsiasi area romanza, oggi ricoperta da un germanesimo, o da un grecismo, dovette un tempo conoscere la corrispondente voce latina che ancor oggi sopravvive nelle aree circostanti; così ancora, per riprendere l' esempio studiato dallo Hermann, l' ipotesi cui egli giunse, con ben altri argomenti, che sia *-m* > *-n*, cioè *-m* più antico di *-n*, viene geograficamente interpretata e confermata a questo modo: su tutto il territorio arioeuropeo si aveva *-m*, al centro dell'area si formò l' innovazione *-n*, l'espansione di questo *-n* venne a scindere l'antica area unitaria, di cui oggi a noi non sono direttamente noti che i due orli estremi: italico e indo-iranico [4]):

CELTICO -n (*-m*)	GERMANICO -n	BALTO-SLAVO -n	
ITALICO *-m*	ALBANESE -n	ARMENO -n	
	GRECO -n (*-m*)		INDO-IRANICO *-m*

---

[1]) Cfr. per le une *Einleitung* cit., p. 115 sgg. Conservate le altre in *Einführung* cit., Heidelberg, 1920³, pp. 81, 89.

[2]) Cfr. p. 110, n. 3.

[3]) Cfr. ETTMAYER, *Vademecum* cit., p. 113, che, chiamando questi conguagliamenti « regole fonetiche apparenti », sembra però, a torto, considerarli come cosa eccezionale. Fra i numerosi esempi del procedimento indicato nel testo, vedi la trattazione dei germanesimi della penisola italiana, fatta dal BARTOLI, in « Giornale storico d. Letteratura italiana », XLVI, 170 sgg.; oppure le considerazioni dello GILLIÉRON sulla storia di *fumier*, *jumeau*, *lumignon* in francese, *Généalogie* cit., p. 249 sgg. Per l'applicazione della proposizione inversa: distribuzione uguale presuppone storia uguale, cfr. GILLIÉRON et MONGIN, *Pièce et nièce*, in « Revue de Philologie française », XX, 261-67 (= GILLIÉRON et ROQUES, *Études de géographie linguistique*, Paris, 1912, pp. 31-37).

[4]) Le forme tra ( ) sono quelle che, entro ciascuna lingua, si presentano come fossili. Anche il tocarico ha una uscita in *-m*, che forse andrebbe qui, ma

Il principio di stratigrafia è per sè stesso, e non come semplice argomento ausiliare, suscettibile di un'applicazione ben più larga di quanto comunemente si è fatto; ma perchè non resti una formola astratta occorre che, caso per caso, esso si concreti per mezzo di particolari osservazioni, spesso di carattere non linguistico; poichè è naturale che, per es. la stratigrafia del galloromano non possa venir studiata esattamente cogli stessi criteri coi quali si studia la stratigrafia del latino d' Italia, o quello di tutto il campo romanzo: diverse le condizioni iniziali, diversa la distribuzione dei vari centri di espansione e delle vie di comunicazione, diversa la storia insomma [1]).

Sulla base di queste osservazioni, che mostrano come le innovazioni si espandano e si sovrappongono l' una all'altra, è possibile porre il problema capitale della linguistica storica: dalle condizioni geografiche di un fatto, dedurre la sua età relativa e la sua patria d'origine. La prima parte del problema si può pure formulare così: dati due o più fatti, determinare quale rappresenti la fase conservata e quale la fase innovata. Non è forse superfluo precisare intanto il significato di questi due termini: innovazione e conservazione si devono sempre intendere relativamente al luogo e all'epoca in cui un fatto è osservato: lo stesso fatto che in un paese rappresenta la fase conservativa dovrà in un altro essere considerato come innovativo, e così via, indipendentemente dalla successione che può essere costrutta in base a constatazioni d'ordine puramente naturalistico delle fasi in questione; innovazione è insomma una fase per la quale si può dimostrare che essa si è sovrapposta ad una fase più antica.

Si discusse, per es., e si discute tuttora, se, nel territorio galloromano e regioni adiacenti, la riduzione del tipo latino *lacte* al tipo *lač* sia anteriore o posteriore a quella di tipo *lait* [2]). Ora un simile problema ha un senso soltanto in quanto è applicato ad una determinata zona e può essere a sua volta suscettibile di diversa soluzione. Così per il Piemonte occidentale, dove il tipo *lait*, in continuità col francese e franco-provenzale d'oltr'alpe si incunea fra il tipo

---

le sue condizioni storiche non sono ancora chiarite. Cfr. « Mémoires de la Soc. de Linguistique de Paris », XVIII, 384 sgg. Tracce di *-m* comparirebbero pure nel gallico, ma sono assai dubbie, chiare invece quelle delle iscrizioni lepontine, v. SOMMER, *Kr. Erläuterungen zur lat. Laut- und Formenlehre*, Heidelberg, 1914, p. 61.

[1]) Per alcune delle condizioni storiche nelle quali si concreta la stratigrafia del territorio romanzo, cfr. BARTOLI, in *Miscellanea* cit., p. 894 sgg., J. JUD, *Probleme der altromanischen Sprachgeographie*, in « Zeitschrift f. rom. Phil. », XXXVIII, 1 sgg. Pel modo con cui si tien conto di innovazioni passate a territori non contigui, in seguito a determinate condizioni di cultura, vedi p. es. « Giornale » cit., LXIX, 380, n. 4; GAMILLSCHEG e SPITZER, *Die Bezeichnungen* cit., p. 75; MEYER-LUEBKE, *Einführung* cit., p. 112.

[2]) Vedi la questione riassunta dallo SPOERRI, in « Rendiconti dell' Istituto Lombardo », XL. 693 (cfr. P. E. GUARNERIO, *Fonologia romanza*, Milano, 1920, p. 564; BERTONI, *Italia dialettale*, Milano, 1916, p. 94) e prospettata dal punto di vista geografico, in « Giornale » cit., LXXIII, 88. Per i gallo-italici di Sicilia, e le odierne tracce del tipo *lait* in Lombardia, vedi « Archivio » cit., XIV, 444; « Memorie.... Ist. Lombardo », XXI, 269.

laé del Piemonte orientale e meridionale e quello della Provenza (sino all'altezza della zona delfinese):

DELFINATO	SAVOIA	VALLESE-AOSTANO	VALSESIA E VALLI LOMB. *occ.*
lait	lait	lait	*laé* (lait)
H. ALPES	ALTO PIEMONTE	CANAVESE	LOMBARDIA
laé	lait	*laé*	*laé*
B. ALPES	PIEMONTE MERIDIONALE		
laé	*laé*		

si può conchiudere che *lait* è più recente di *laé*. Ed anzi, a partire dal secolo XVI, si può seguire direttamente sui testi la sua marcia verso oriente. Invece, nella zona occidentale della Lombardia alpina, vi sono punti in cui la serie *laé* può, almeno in qualche parte, essere più recente di quella *lait*; indizio di un movimento di *laé* lombardo verso occidente o settentrione è infatti la circostanza che l'esito di tipo *lait*, qualunque possa essere la sua provenienza, era un tempo, entro questa zona, più vivace che non oggi, come fa fede la sua abbondante presenza nelle colonie gallo-italiche di Sicilia.

D'altra parte, per mezzo della considerazione geografica, si giunge addirittura a stabilire con quali fatti quello studiato debba essere posto in relazione cronologica. Ad es., alcuni paesi della Francia meridionale, nella serie dei giorni della settimana hanno tutti i nomi muniti di una *-s* finale, mentre il resto della zona lascia privi di *-s* i nomi del sabato e della domenica [1]). Col dire che nel tipo *die sabatis, die dominicas, -s* fu assunto analogicamente dalla serie dove, o era legittimo (*die martis*) o di estensione analogica assai antica (*die lunaes*), noi affermiamo semplicemente che *die sabatis, die dominicas* sono innovazioni rispetto a *die martis, die lunaes*; la constatazione della poca estensione della loro zona ci dice poi che si deve trattare di una innovazione assai tarda. Ma la realtà è alquanto diversa: lo Gilliéron ci insegnò infatti che questa estensione di *-s*, pur essendo immanente nella serie, si verificò soltanto in una stretta fascia che divide il territorio della Francia meridionale, conservante *-s* finale da quello settentrionale che l'ha perduto; l'orlo dell'area conservatrice, sotto la spinta della innovazione settentrionale, reagisce munendo di *-s* anche i termini della serie che ne erano sforniti; in questo caso dunque la constatazione geografica fa del tipo *die sabatis* una tappa nella storia del dileguo di *-s* finale. Così ancora il tipo del pronome personale piemontese *kiel* (*ki* + *el* = lui) è una formazione che, per mezzo dei testi, siamo in grado di assegnare approssimativamente al principio del secolo XVI. Si tratta dell'antico pronome personale *el* rinforzato da una particella dimostrativa; l'area di *kiel* si accompagna ad una zona in cui il pronome personale è addirittura sostituito da un dimostrativo di tipo *eccu-ille* o *ecce-ille*; una zona dove il pronome personale ha ceduto il luogo ad un riflessivo o ad un dimostrativo si ha pure in Francia (Creuse, Allier, Puy de Dôme, Loire, H. Vienne). Ora queste zone del dimostrativo formano come una fascia circondante l'area della Francia meridionale, e, un tempo, anche pedemontana che conosce per il pronome personale il tipo

[1]) « Annuaire de l'École des Hautes Études », 1908-9, p. 17; *Études* cit., p. 96.

nominativale *ille*, (*el*), mentre le finitime zone della Francia settentrionale e della Lombardia hanno il tipo coll'accusativo *illui*, (*lui*), la zona di *ille* è dunque ricorsa al dimostrativo là dove si trovava esposta alla invasione di *illui* [1]) che in Provenza premeva dalla Francia e in Piemonte dalla Lombardia; tanto è vero che in Piemonte il sorgere di *kiel* coincide coll'epoca in cui acquista nuovo vigore la corrente di influsso orientale. Così *kiel* viene ad inserirsi come un episodio nella lotta fra il tipo nominativale *el* e l'accusativale *lu*(*i*).

Lo stabilire i gradi del passaggio: lat. *lacte* > franc. *lait*, il dire che *disaptes* o *kiel* sono il prodotto di un'analogia, il giustificare psicologicamente un trapasso di senso come quello di *traire* = tirare a *traire* = mungere, trapasso presupposto dalla sostituzione del tipo *trahere* al tipo *mulgere* in una larga zona della Francia, non ci dice dunque storicamente nulla, sinchè la considerazione delle aree circostanti non ci permette di determinare quale fosse la fase anteriore, e in forza di quali condizioni particolari la innovazione si concretò proprio su di un determinato punto. In questi ultimi tempi si invocarono studi i quali esemplificassero passaggi analogici o lessicali colla stessa abbondanza e collo stesso rigore per cui ci sono noti i trapassi fonetici; e ciò perchè lo storico di una lingua, nel postulare un qualsiasi trapasso, fosse guidato dall'esperienza di ciò che, in generale, è possibile, e di ciò che non è [2]). Ora, l'appagamento di un simile desiderio gioverebbe assai poco alla ricerca puramente storica perchè giungerebbe semplicemente ad un quadro astratto di possibilità, e per giunta incompleto. Tanto è vero ciò, che la constatazione geografica ci mostra come realmente avvenute ogni sorta di innovazioni le quali, considerate nella loro genesi astratta, sono la cosa più inverosimile e rara che si possa immaginare, mentre, nella realtà, invece costituiscono il prodotto abbastanza comune di aree variamente cozzanti tra di loro [3]).

L'interpretazione geografica è cosa relativamente facile quando l'innovazione sorge tra due fasi dello stesso fatto o di fatti concomitanti ad esso strettamente legati, come negli esempi ora addotti; ma sovente una innovazione sorge in mezzo alle vicende di un qualsiasi fatto linguistico che oggi alla nostra coscienza di parlanti può anche apparire assai lontano; e a ricercarlo ci guidano analogie di suono o di significato, ma a dare a noi e agli altri la persuasione di averlo trovato contribuisce essenzialmente una concomitanza geografica. Anche questo procedimento si svolge da precedenti di ormai antica

---

[1]) La composizione di *kiel* fu indicata dal Salvioni, in « Studi di filologia romanza », VII, 193 (per tutt'altro genere di ipotesi, vedi però « Archivio » cit., XV, 436). La zona del dimostrativo si appoggia a quella di *kiel* dal Biellese alle prealpi canavesane. Per l'estensione di quella francese, vedi *Atlas* cit., carta 398, 784.

[2]) Meillet, *Linguistique générale et ling. historique*, loc. cit., p. 360 sgg. *Introduction* cit., Paris 1915[4], p. 435.

[3]) Vedi, p. es., le osservazioni dello Gilliéron sulla « stranezza » dell'espressione *mouche d'essaim*, che designa l'ape in due punti della Francia: *Généalogie* cit., p. 26; cfr. le considerazioni del Meyer-Luebke sui rapporti fra psicologia e storia del linguaggio (*Einführung* cit., pp. 79-80) e quelle del Gamillscheg e dello Spitzer, *Die Bezeichnungen der Klette*, Halle, 1915, pp. 47, 74.

data. La stessa teoria del sostrato, come è stata formulata[1]) dall'Ascoli, la quale in sostanza significa che una innovazione si è prodotta su una data zona perchè quella zona era abitata da un popolo le cui abitudini glottiche sono il presupposto necessario dell' innovazione, parte dalla constatazione di una coincidenza geografica. E su una serie di coincidenze geografiche si fonda lo Gilliéron quando, constatando per es. che *trahere* si è sostituito a *mulgere* sull'area dove *mulgere* era venuto a coincidere foneticamente con *molere*, viene a inserire *molere* nella storia dell'innovazione *trahere*. La coincidenza geografica è il punto più delicato della geografia linguistica. Anzitutto movimenti seriori possono aver turbato un'antica coincidenza che occorre ritrovare, e poi una coincidenza di aree non è sempre sufficiente a supporre una concatenazione dei fatti coincidenti ; e qui giovano ricerche particolari che dipendono essenzialmente dalla natura del fatto studiato ; si può ad esempio ricorrere all'analogia di coincidenze consimili che certo non sono casuali, o a reazioni particolari le quali provano che i due fatti posti in correlazione si sono realmente incontrati o succeduti l' uno all'altro nella coscienza dei parlanti[2]). L'esame della coincidenza geografica, che qui si adombra solo come indizio di successione cronologica, porta l' indagine linguistica assai più in là, in quanto esso permette di concepire ogni fatto immerso nell' infinito sistema di cui volta a volta per le sue vicende esteriori è chiamato a far parte : in altre parole, esso permette di considerare le condizioni che hanno preceduto una innovazione, addirittura come le « cause » di essa. Ma prima che accenniamo a questo punto e alle discussioni che esso solleva occorre ritornare al nostro problema fondamentale.

Per la sua soluzione si prescinde qui dalle tracce di successione cronologica che si possono ricavare dai testi anteriori all'epoca presa in considerazione, e se ne prescinde, perchè la loro presenza non è, in linea teorica, un dato necessario del problema[3]). Sulla semplice base delle constatazioni geografiche che siam venuti facendo è possibile indicare genericamente alcune delle vie per le quali il problema trova una sua soluzione : si può dire per es. che un fatto qual-

---

[1]) « Rivista di filologia classica », X, 18.

[2]) Sulla concomitanza geografica, cfr. « Romania », XLVI, 129 ; come esempi dei procedimenti di cui è cenno nel testo, vedi l'analisi minuta fatta dallo GILLIÉRON della coincidenza fra le aree del tipo *mulgere* e *molere* (*Études* cit., p. 14 sgg.), o quella fra certe denominazioni dell'ape e della vespa (*Généalogie* cit, pp. 32, 206 ecc.); quanto al ricorrere all'analogia di casi più chiari, cfr. il ragionamento con cui lo GILLIÉRON prova che *clau* (chiodo), in una zona della Francia meridionale è una seriore « diminutivizzazione » di un più antico *clavel* (*L'aire clavellus d'après l'Atlas ling. de la France*, Paris, 1912, p. 6 sgg.).

[3]) Tuttavia si può dire che la cronologia data dai testi è il punto di partenza della ricerca geografica che la completa e l'interpreta. Da una successione di forme, tratta soprattutto da testi, parte lo GILLIÉRON per il suo lavoro sulla terminologia dell' ape (*Généalogie* cit., p. 16). Un simile punto di vista fu particolarmente sviluppato dal BARTOLI (« Revue de dial. rom. », II, 472). Per l'uso di testi (e fra i testi si comprende qui anche il materiale toponomastico), vedi, p. es., JUD, *Sprachgeographische Untersuchungen*, in « Archiv für das Studi umder neueren Sprachen », CXXI, 76-96; CXXIV, 83-108.

siasi sarà tanto più antico quanto più è esteso, oppure affermare che, di due fatti sovrapposti, è presupponibile che sia più antico quello che è più esteso. Deduzioni di questo genere sono, per così dire, intuitive nelle ricerche linguistiche, ma, per essere applicate coll'ampiezza di cui sono suscettibili, attendono chi le formuli col dovuto rigore e colla dovuta compiutezza [1]). Perchè naturalmente la velocità di propagazione di una innovazione non è costante: essa dipende sia da fattori di ordine prettamente storico e geografico che possono arrestare od accelerare la sua marcia in una data direzione, sia da fattori di ordine interno, perchè questa marcia dipende pure dalla facoltà di resistenza e di reazione insita nelle serie entro cui l' innovazione si svolge; quindi il paragonare la marcia di due innovazioni richiede, caso per caso, cautele e considerazioni di vario genere. Difficoltà analoghe solleva l'applicazione del principio di stratigrafia: nell'affermare che, fra un'area centrale *B* ed aree periferiche *A*, l'area innovatrice è *B*, noi possediamo, colla rispettiva posizione di *A* e di *B*, un forte indizio [2]), ma solo un indizio perchè non è logicamente, e può non essere storicamente escluso che la coincidenza delle aree periferiche sia seriore, donde la convenienza di confortare questo indizio con altri. Sgombrata la via alla possibilità che le congruenze delle aree *A* siano tarde, e ciò colla dimostrazione che ciascuna di esse risale agli strati più antichi della rispettiva area, un modo di controllo si ha nell'esame della probabilità che le aree separate trovassero nel sistema della lingua comune gli stessi elementi per addivenire, indipendentemente l' una dall'altra, alla stessa innovazione. Quando un fatto ricorre in aree separate, si preferisce di solito l' ipotesi della poligenesi, perchè la comparazione avvenendo fra dialetti più o meno affini, si ammette che l' uguaglianza fondamentale del loro sistema conduca ciascun dialetto ad una ristretta possibilità di innovazione [3]). Unico criterio discriminante: due fatti

---

[1]) Vedi, quale largo uso di questi criteri sia venuto facendo il MEYER-LUEBKE, p. es., nella *Franz. Grammatik*, Heidelberg, 1909. Per il caso delle aree sovrapposte, vedi, per es., le considerazioni del BARTOLI sulla cronologia della dittongazione romanza in « Jahresbericht » cit., XII, 125.

[2]) In ogni ricerca di geografia linguistica, si può dire, viene introdotto questo criterio, sotto il nome di « stratigrafia » o di « geologia » linguistica o di « teoria delle aree ». L'applicò, per es., all'arioeuropeo il CAMPUS, *Due note sulla questione delle velari arioeuropee*, Torino, 1916. E all'infuori del movimento dei « geografi », è interessante osservare come la teoria delle aree si presenti naturalmente alla mente degli archeologi dell'arioeuropeo, quando lasciano da parte la grammatica, per collegare la distribuzione geografica di certi fatti a particolari condizioni di storia e di cultura. Così il VENDRYES (vedi sotto), dinanzi alla circostanza che solo fra Indiani, Itali e Celti, sopravvissero collegi di sacerdoti, considera senz'altro come resti conservati certe congruenze fra i due estremi gruppi linguistici nel vocabolario religioso. E ad una ipotesi analoga, per rendersi conto delle congruenze fra tocarico e lingue occidentali, ricorsero lo SCHRADER, *Die Indogermanen*, Leipzig, 1911, 10, e il FEIST, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 466.

[3]) MEILLET, *Introduction* cit., p. 411; il medesimo pensiero, con particolari temperamenti, è svolto dal GAUCHAT, in *Festschrift Morf.*, Zürich, 1905, p. 230.

isolati sono condotti ad un'epoca comune, cioè considerati storicamente identici, o perchè sono assolutamento uguali, sì che una creazione indipendente avrebbe del meraviglioso, o perchè sono il risultato di passaggi che si inquadrano bene nel sistema di ciascun dialetto, solo per l'epoca in cui essi formavano una lingua sola [1]). Ambedue le ragioni sono buone, ma non sono altrettanto buone le affermazioni inverse: cioè dalla circostanza che due fatti geograficamente separati hanno alcuni tratti divergenti, o dalla circostanza che essi presuppongono passaggi, possibili tanto all'epoca comune come in quella di vita separata, non si può senz'altro inferire che essi siano indipendenti. Il parallelismo fra due aree separate ha pur sempre del meraviglioso anche quando i fatti in questione non coincidano esattamente ed il gioco complicato di particolari adattamenti di ogni genere spiega ad esuberanza questa diversità. È certo il gruppo romanzo, o il gruppo arioeuropeo, presenta una certa uniformità di tendenze e di sviluppi che non si possono sempre ricondurre ad una identità storica; ma non si deve tacere che questa uniformità è, in parte, soltanto il frutto di generalizzazioni e di astrazioni [2]); e quando da queste si scende a fatti minuti e concreti, la loro varietà reale e possibile è tale, che una simultanea creazione dovuta a parallelismo di condizioni e di mezzi, ci appare sovente come improbabile: questa almeno la conclusione cui si giunse anche per dialetti legati tra di loro da strettissima affinità [3]).

Meglio ricorrere ad altri metodi che si connettono più strettamente coll' indagine geografica, anzi non sono che un aspetto particolare di questa. Il più sicuro è dato dalla stessa concomitanza geografica: ogni coincidenza debitamente dimostrata si traduce nella presenza simultanea di due fatti (sincronia) e le conseguenze di questa sincronia sono naturalmente posteriori ad essa [4]); quindi, dato il solito schema di aree *A B A*, la deduzione *B* è una innovazione formatasi su un'antica area unica, *A* viene automaticamente confermata, quando si possa dire: nel territorio di *B* si estende, o si estendeva, un fatto *C* che è entrato, per certi motivi, nella storia di *A* ed ha prodotto il fatto *B*. Ma per conferire a un simile ragionamento un carattere di evidenza occorre una tal copia di materiali quale non sempre è dato raccogliere; assai più agevole è ricorrere a quello che si potrebbe chiamare il metodo dei residui, cioè ritrovare

---

[1]) Meyer Luebke, *Einführung* cit., p. 123; cfr. il ragionamento dello Gilliéron per escludere che il verbo *serrare* trovasse, nel sistema del galloromano, la possibilità di nascere o di rinascere (*Scier dans la Gaule romane du Sud et de l'Est*, Paris, 1905, p. 5, o quello della possibilità che il tipo *lunaes die* (richiesto dal fr. ant. *lunsdi*, pr. *diluns*, log. *lunis*, spagn. *lunes*) risalga già al latino (*Etudes* cit., p. 96).

[2]) Si ponga mente, qual complessa varietà di fatti si celi sotto quanto si suol designare come dativo, o genitivo, o neutro plurale arioeuropeo, ecc.

[3]) *Scier*, cit., p. 14.

[4]) Gran parte dell'opera dello Gilliéron è esplicitamente o implicitamente un'applicazione di questo ragionamento, e anzi è in lui come la preoccupazione di farne avvertito il lettore (cfr. *Généalogie* cit, p. 213); vedi particolarmente la conclusione di *Scier* cit., p. 26; *Clavellus* cit., pp. 17-18.

nell'area che la geografia indica come innovata tracce della fase supposta anteriore, siano queste addirittura date direttamente da testi antichi, oppure, ed è il caso più frequente, si tratti di resti che l'innovazione non è ancora riuscita a coprire compiutamente [1]). Così, se riprendiamo il caso di *-m* finale nell'arioeuropeo, gli esempi fossili di *-μ* finale in greco, rimasti accanto a *-ν*, ci confermano quanto la geografia ci aveva suggerito che *-n* è succeduto a *-m*.

Altri argomenti si possono trarre dalla semplice considerazione dell'area *B*, che si suppone innovata, quando essa abbia, p. es, esiti che la comparazione grammaticale mostra recenti, oppure, di fronte all'esito compatto di *A* quelli di *B* siano plurimi e ciascuno di territorio limitato, come si conviene ad innovazioni che non hanno ancora avuto il tempo di espandersi e di sopraffarsi una coll'altra [2]). Per es., per il concetto di *re*, esiste una corrispondenza fra il sanscrito *rājan*, il latino *rex* e il celtico *-rix* mentre il centro dell'arioeuropeo possiede formazioni varie: gr. *βασιλεύς*, germ. *Kuninga-*, ecc. [3]). In questo caso l'area *B* è costituita da termini vari e di ambito così ristretto da escludere un'origine assai antica; noi troveremo quindi in ciò un argomento a favore dell'ipotesi, suggerita dalla considerazione geografica, che questi termini siano seriori e che quest'area abbia un tempo conosciuto il tipo che ancora sopravvive nei due frammenti dell'area *A*.

---

[1]) Cfr. per es., *Scier* cit., p. 5 sgg.; *Clavellus* cit., p. 13 sgg.; *Généalogie* cit., p. 173. Nel campo arioeuropeo il procedimento fu applicato dal CAMPUS, op. cit., p. 8, dove egli considera le tracce di velare intatta, sparse entro le lingue di *satem*, come una riprova che l'area di *satem* costituisce un'innovazione rispetto alle aree laterali di *kentum* (vedi l'elenco e la consueta classificazione di questi resti, in « Rivista indo-greco-italica, IV, 85).

[2]) Per il primo caso, *Etudes* cit., p. 14; *Clavellus* cit., pp. 19–21 ecc.; *Miscellanea.... Hortis* cit., p. 902; « Giornale » cit., LXVI, 167. Per il secondo, CAMPUS, op. cit., p. 8.

[3]) KRETSCHMER, *Einleitung* cit., p. 126 sgg.; SCHRADER, *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg, 1901, pp. 442-454; WALDE, *Wörterbuch* cit., s. v.; VENDRYES, in « Mémoires » cit., XX, 269. I termini della congruenza sono i seguenti: lat *rex, regina, regius*; gall. *-rix, Rigo-*; irl. *ri-, rigan*; sanscr. *rāt, rājan-, rājya-*. Il Kretschmer considera il tipo *rex*, come una innovazione ristretta all'indiano e all'italo-celtico, per due ragioni: 1° l'arioeuropeo non ha termini comuni nè per '*re*', nè per voci di indole religiosa come lat. *flamen*: sanscr. *brahman-*, quindi è inverosimile che i tipi *rex* e *flamen* siano stati un tempo estesi a tutto l'arioeuropeo; qui si trascura addirittura l'argomento geografico svolto nel testo, vedi del resto le conclusioni cui giunse il Vendryes, citate a p. 105 n. 2. 2° Tutto l'arioeuropeo ha un verbo di tipo *rego* = « estendersi », ma solo le lingue che conoscono il tipo *rex* possiedono *rego* = « guidare, reggere », di qui il Kretschmer trae argomento per escludere che l'arioeuropeo centrale abbia mai potuto conoscere il tipo *rex*. Ma l'argomento, che richiederebbe un lungo esame, non è decisivo per il fatto appunto che *rego* = « regnare » ha la stessa distribuzione geografica del tipo *rex*; esso quindi, nel più favorevole dei casi, non farebbe che trasportare la questione dal sostantivo al verbo.

Se poi la somma delle aree *A* e *B* costituisce soltanto una parte del territorio considerato, allora soccorre una indagine geografica di ambito più vasto. Ad esemplificazione del modo con cui si possono porre simili problemi, vogliamo ora considerare brevemente le congruenze che furono notate fra il gruppo italico e il gruppo celtico. Una buona parte di esse non si estende a tutto il complesso italo-celtico, ma comprende solo l' irlandese e il latino da una parte e il britannico e l'osco-umbro dall'altra [1]; questa distribuzione geografica:

IRLANDESE	BRITANNICO	
	GALLICO	
		OSCO-UMBRO
		LATINO

costituisce una spinta decisiva a cercare se i singoli casi di concordanza fra irlandese e latino non rappresentano semplicemente i resti di una fase conservata, rotta da una innovazione formatasi o sopravvenuta nel centro dell'area. Il Walde stesso [2]), cui questo stato di cose suggerisce l' ipotesi di una unità gaelico-latina, vivente accanto ad un complesso britannico-oscoumbro, e ciò prima che le emigrazioni dei singoli popoli portassero, da una parte all' unità celtica e dall'altra all' unità italica, nota che il gruppo britannico-oscoumbro non è mai nell' innovare così concorde e compatto come si dimostra invece il gruppo gaelico-latino nel trattare quelle che egli ritiene innovazioni; tanto che egli esprime l' idea che il complesso britannico-oscoumbro non costituisca una vera e propria unità. Ora questa minor coerenza dell'area centrale, dove alcuni fatti hanno un'ambito più ristretto ed un'andatura oscillante, è appunto favorevole all' ipotesi generica che si tratti di un'area innovatrice. Che in alcuni casi le cose stiano realmente così, il Walde ammette senz'altro: per es., per il passaggio *kw* > *p*: irl. *cetir*, cimr. pedwar, gall. petor-, umbro petur-, osco petiro-, lat. *quattuor*, o per il genitivo osco-umbro dei temi in *-o*: *-eis* che si ritiene seriore al genitivo latino e celtico in *-i*; e questo per ragioni formali che sarebbe agevole tradurre in concrete ragioni geografiche. Ma per solito le conclusioni del

---

[1]) Le scarse tracce che noi abbiamo del gallico qualche volta si accordano coll' irlandese, più spesso col britannico, e questo fatto si può facilmente giustificare dal punto di vista storico e geografico. Quanto poi al posto dell' osco-umbro rispetto ai dialetti latini, si tratta qui di rapporti che risalgono ad un'età in cui il gruppo di stirpi che va sotto il nome di osci doveva occupare sedi assai più settentrionali che non in epoca storica, cosicchè il latino formava più chiaramente che non più tardi l'estrema ala del gruppo italo-celtico (cfr. G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, Torino, 1907, p. 106). L' ipotesi proposta nel testo sulle congruenze gaelico-latine ammette che, anche in epoca più antica, gli italo-celti si trovassero nella stessa posizione rispettiva in cui compaiono in epoca storica, e questa, come ognun sa, è la conclusione cui dall'esame delle loro varietà dialettali, pervenne il Meillet sulla posizione rispettiva dei popoli arioeuropei.

[2]) *Ueber älteste sprachliche Beziehungen zwischen Keltern und Italikern*, Innsbruck, 1917, pp. 27, 56, su cui vedi la recensione dell' HERMANN cit., in « Glotta », XI, 115.

Walde sono assolutamente diverse: così è, p. es., nel caso di *-r*, desinenza medio-passiva. Entrano in considerazione i seguenti tipi [1]:

	IRLANDESE	BRITANNICO	OSCO-UMBRO	LATINO
deponente:	*labrithir.*	—	—	*hortatur*
pass. imperson.	*berir*	(cimr.) *cerir*	u. *ferar*, o. *sakrafir*	—
	léiethir			itur
				laudatur, laudor

La diversa distribuzione geografica invita a separare la storia dei due tipi e per il primo suggerisce l'ipotesi che esso si estendesse un tempo a tutto il gruppo italo-celtico, ma al centro fosse obliterato per lo spegnersi di ogni funzione medio-deponente. Ora questa ipotesi [2] è corroborata dal fatto che il territorio britannico-oscoumbro, colla sparizione del medio deponente, costituisce come un' isola nel gruppo arioeuropeo, sicchè è realmente probabile che si tratti di uno stato assai recente, come è richiesto dalla nostra ipotesi. Il secondo tipo si estendeva certamente a tutta l'area: date queste condizioni, il lat. *itur* [3] e l' irl. *léicthir* si rivelerebbero come innovazioni seriori sul tipo *ferar*, che del resto vive ancora in irlandese; così pure come innovativo deve essere considerato il tipo latino *laudatur*, che si è confuso col tipo *hortatur* [4]. Il Walde invece afferma che tutto il sistema deponenziale gaelico-latino, è una innovazione a cui l'altro gruppo non ha partecipato, inoltre il gruppo gaelico-latino aveva cominciato, nell'epoca della vita comune a trasformare il passivo-impersonale in un sistema dotato di desinenze personali. Ma a dirigere la questione verso la soluzione che suggerisce la geografia, interviene qui un nuovo argomento geografico. È noto che il tocarico conosce pure *-r* desinenza medio-passiva, ma la conosce soltanto per il tipo, vitale nel latino e nell' irlandese, ignora invece l'altro; donde due conseguenze: 1º il tipo *hortatur*, risolvendosi in una

---

[1] Walde, op. cit., pp. 7-26; J. Charpentier, *Die verbalen -r Endungen der indog. Sprachen*, Uppsala-Leipzig, 1917 (« Skrifter utgifna af.... Vet. Samfundet i Uppsala », XVIII, 4) e bibliografia ivi citata, della quale tenni particolarmente presente: Thurneysen, *Zum keltischen Verbum*, in « Zeitschrift für vergl. Sprachforschung », XXXVII, 92 sgg. e Vendryes, *Les formes verbales en -r du tokharien et de l'italo-celtique*, in « Revue celtique », XXXIV, 129 sgg.

[2] È insomma la conclusione del Thurneysen (p. 93). Il Walde è del resto troppo assoluto nell'escludere tracce di deponente nell'osco-umbro; per quelle del britannico, vedi Thurneysen, loc. cit., p. 93 (contro cui Walde, op. cit., p. 10); Charpentier, op. cit., p. 87. Sul deponente come continuatore del medio arioeuropeo, cfr. Charpentier, op. cit., p. 71 sgg.

[3] Il passivo lat. di tipo *itur* è una innovazione formale del tipo *ferar*, ma ne conserva le funzioni, passiva e impersonale. Questa si perde nel tipo *laudatur* che viene così a coincidere formalmente con *hortatur*, e non è del resto escluso che questo avesse già in origine una funzione passiva. Che il tipo *ferar*, a sua volta, derivi da un deponente è ipotesi assai problematica del Charpentier (p. 83 sgg.).

[4] Si ponga mente che l'identità storica fra il tipo lat. *itur* e irl. *leicthir* è avanzata solo con riserva dal Thurneysen, p. 110. E il Walde afferma altrove (p. 25) che questi tipi, in ciascuna delle due lingue, sono molto antichi.

congruenza col tocarico, è certo antichissimo, divien quindi improbabile che esso fosse limitato solo ad una parte del gruppo italo-celtico; 2º si conferma che la storia sua è diversa da quella del passivo impersonale di tipo *ferar*; per queste considerazioni infatti il Vendryes staccò, ancor più recisamente di quanto era stato fatto da altri, l' uno dall'altro i due tipi. Il tipo *ferar* ci appare oggi limitato all' italo-celtico: che la sua storia si incroci con quella del tipo *hortatur* sarebbe forte indizio la circostanza che l'area sua è compresa in quella di *hortatur*; quando si sarà ripreso, da un punto di vista geografico, l'esame del rapporto cronologico intercedente fra *hortatur* e l'altro tipo del medio arioeuropeo ἕπεται (esame che richiede quello di tutte le tracce di *-r* nel sistema verbale arioeuropeo), allora solo si potranno forse chiarire i rapporti cronologici che legano *ferar* a *hortatur*. L'affermare [1]) che il tipo *hortatur* risponde al tipo ἕπεται + *r* di *ferar*, o non dice storicamente nulla, o presuppone semplicemente nell'arioeuropeo una sincronia di tipi dei quali invece sarà forse un giorno possibile dimostrare la successione.

Resta ora da considerare l'altra parte del problema: essendo noto l'ordine di successione di due (o più) fasi, dalla loro distribuzione geografica determinare la patria della fase innovatrice. Anche qui l'indizio più forte è dato naturalmente dalla concomitanza geografica: una innovazione è nata là dove il confronto con altri fatti ci indica che si verificavano le condizioni per cui essa è stata chiamata in vita. Così lo Gilliéron ci mostra che *ep* = *ape* deve essere pervenuto al francese del secolo XV dalla zona piccardo-vallona, perchè *ep* = *ape* nacque da una collisione con *ap* = *guèpe* che può essersi prodotta soltanto in quell'area [2]). Quando non è possibile ricorrere a questi indizi, allora il punto donde primamente mosse un' innovazione può essere determinato, partendo dalla constatazione, già rilevata, che un' innovazione in generale non soppianta di colpo la fase anteriore, ma la penetra, se è lecita la metafora, di parola in parola, di serie in serie, di funzione in funzione. Una innovazione deve essere nata dove essa appare più antica, ed appare più antica là dove si è più profondamente sostituita alla fase anteriore. Così dalla circostanza che *diurnu* nella Francia settentrionale ha soppiantato *die*, che sopravvive soltanto in alcuni resti fossili, mentre nella Francia meridionale questi resti sono più vivaci, lo Gilliéron conchiuse che l' innovazione *diurnu* = *die* deve essere partita dalla Francia settentrionale. Dal fatto poi che, accanto a *diurnu*, l' Italia meridionale (e così la Catalogna), ancora possiede, assieme al resto della Romania, *die* vitale, il Bartoli dedusse che *diurnu* = *die* è irraggiato dalla Gallia settentrionale ed è penetrato nelle penisole iberica ed appenninica con forza decrescente in ragione della successiva età della sua espansione [3]).

L'esame dei resti di fase anteriore non ha naturalmente un significato, se non quando è compreso come considerazione d'ordine geografica. Come tappe

---

[1]) Vedi, da ultimo Charpentier, p. 86 sgg.; o si tenga presente, p. es., quanto il Thurneysen (p. 108) afferma sulla remota antichità che si può attribuire alla des. della 1ª pers. *-or*.

[2]) *Généalogie* cit., p. 30 sgg.

[3]) *Miscellanea.... Hortis* cit., p. 902 sgg.; per le sue applicazioni, oltre a quelle segnalate a p. 100, vedi p. es., « Giornale » cit., LXVI, 167 sgg.; LXIX, 379 sgg.

successive di un' innovazione (p. es. la lenizione delle consonanti intervocaliche romanze) si possono considerare tipi assai vari [1]), ma legati sempre dal fatto che l'area di uno di essi comprende quella degli altri ed il progredire della loro evanescenza segue la stessa direzione. Inoltre solo il confronto delle aree serve, con procedimenti particolari sui quali qui non è il caso di soffermarci [2]), a farci avvertiti delle zone di regressione o di esagerazione le quali contrastano apparentemente all'applicazione del criterio. Ove manchi la possibilità del confronto delle aree, il problema della ricerca della patria, o non ha soluzione, o la trova allargando i termini della comparazione [3]). Un caso di questo genere è dato dalla storia del rotacismo umbro-latino: la mancanza di documenti sui dialetti intermedi ci toglie il mezzo per stabilire direttamente una differenza cronologica fra le due lingue: in ambedue abbiamo alcuni casi di *-s* conservato [4]), sola differenza notevole: in latino il rotacismo afferra pure la serie *-arius* che in umbro appare intatta (umbr. *urnasier*). È questa una limitazione dell' umbro o una esagerazione del latino? L'area del rotacismo confina verso sud col territorio osco dove *-s-* risulta, per particolarità grafiche, indubbiamente sonoro; se l'area del rotacismo fosse totalmente immersa in una zona di *-z-*, allora sarebbe probabile che il rotacismo sia stato preceduto da una sonorizzazione di *-s-*; ma così non è, e la posizione geografica delle due zone non esclude un'altra ipotesi: che al rotacismo si sia passati direttamente da *-s-* per una esagerata imitazione della zona dove *-s-* > *-z-*; questo naturalmente poteva accadere sia in Umbria, sia nel Lazio. Ma la zona umbra del rotacismo + la zona osca di *-z-* coincidono coll'area italica che presenta fenomeni di sonorizzazione delle consonanti, se non proprio fra vocali, in posizione analoga (u. *kabru*, o. *embratur*), ed in misura più ampia che in latino; quindi è probabile che il rotacismo umbro copra realmente uno strato di *-z-*, mentre per il rotacismo latino non abbiamo alcun indizio simile. Il porre nell' Umbria la sede originaria del rotacismo, invece che nel Lazio avrebbe già il vantaggio di darci una ragione di questa coincidenza geografica. Se poi si tien conto che l'area del rotacismo coincide, solo per l' Umbria, coll'area dove *-d-* > *-ř-*, passaggio analogo a quello *-s-* > *-r-*, si conchiuderà che vi è qualche fondamento per supporre che il rotacismo sia nato dapprima in Umbria e quindi passato nel Lazio. Ed allora acquistano valore alcuni indizi d'altro genere che da soli erano troppo incerti: p. es, il latino arcaico ha ancora qualche esempio di *-s-* cons rvato (*lases* accanto a *lares*, *meliosem* accanto a *meliorem*, ecc.) e l' umbro non ne ha; il ro-

---

[1]) Nel luogo ultimamente citato sono considerati i tipi: lat. *causa*, *-ata*, *pot-* (*esse*), *pauperu*, *arripare*.

[2]) Vedi, p. es., « Jahresbericht » cit., XII, 124.

[3]) La quale consiste nel ricorrere ad altri esempi del fatto considerato, geograficamente più chiari, oppure — ed il procedimento rimane in sostanza il medesimo — nell'estendere la considerazione dei residui ad una serie più ampia di fatti entro la quale ragioni geografiche autorizzino di comprendere il fatto studiato.

[4]) I casi più sicuri sono: per l'umbro, *asa* (ara), *esono* (sacer), oltre alla serie *urnasier*; per il latino, *miser*, *caesaries*, *rosa*, *asinus*, sui quali vedi Sommer, « Handbuch » cit., p. 189 sgg., e bibliografia ivi citata.

tacismo viene espresso dall'alfabeto latino soltanto ai tempi di Appio Claudio Cieco, mentre appare già fissato nelle più antiche tavole eugubine, di età incerta, ma forse non lontana da questa. E valga soprattutto la considerazione generale che, per quest'epoca, è assai più verosimile ammettere un influsso dell' umbro sul latino, influsso di cui troviamo numerose altre tracce, che non viceversa [1]).

***

Ora è innegabile che il problema di successione cronologica così posto è destinato a rinnovare le nostre cognizioni sulla storia e sulla preistoria di ogni gruppo linguistico. Quando furono noti i primi spogli di testi tocarici vi fu chi, pur riconoscendone la grande importanza, disse che essi non apportavano nulla di essenzialmente nuovo, perchè ogni tratto del tocarico viene ad inquadrarsi naturalmente negli schemi del sistema arioeuropeo, come la comparazione li ha da tempo stabiliti, e vedeva in questo risultato una conferma della eccellenza e della saldezza del metodo. Ma, quando si ponga il problema su terreno storico : che posto occupi il tocarico fra le lingue arioeuropee, allora comincia la novità, perchè le congruenze fra tocarico e il gruppo occidentale portarono di colpo a ritenere assai antichi alcuni tratti di questo e addirittura a rivedere, p. es., il concetto di unità italo-celtica [2]), come porteranno senza dubbio a dare un rilievo cronologico a molti punti dell' uniforme sistema arioeuropeo. E chi, fondandosi su dati puramente linguistici, vuole spiegare queste coincidenze immaginando emigrazioni e distacchi di popoli originariamente uniti, dovrà prima rigorosamente dimostrare che queste congruenze segnano una innovazione rispetto ai tratti corrispondenti del resto dell'arioeuropeo.

Ed ogni problema viene così rinnovandosi ; persino i criteri da usarsi nella semplice raccolta del materiale si trasformano : una testimonianza non assume un vero valore, se non quando, per mezzo di altre testimonianze non è possibile determinare di quale tendenza essa sia segno, e quindi più che un esempio isolato, anche irrefutabilmente accertato, ha valore il numero di essi, la loro età e la loro distribuzione geografica. Allo stesso modo, poichè si sono acquistati più larghi e sicuri criteri per comprendere storicamente le oscillazioni del linguaggio, dinanzi alle eventuali oscillazioni di un testo, alla glottologia, fin dove esse non urtano contro argomenti di critica interna, non resta che rispettarle e tenerle nel debito conto [3]).

Così il problema delle partizioni dialettali e, per riflesso, della parentela linguistica, va risolvendosi nella considerazione delle correnti linguistiche che, volta a volta, hanno potuto intersecarsi e succedersi su una data area. Il

---

[1]) Per influssi umbri sul latino, in seguito ai quali, conformemente alla sua posizione geografica, il latino viene a rappresentare un grado intermedio fra l'umbro e l'osco, basti qui ricordare la chiusura dei dittonghi (*ai* > *ae* > *e* ; *au* > *o*).

[2]) Meillet, in « Mémoires » cit., XVIII, 13 ; Sommer, *Erläuterungen* cit., p. 5.

[3]) E conseguentemente si allargano tutti i criteri che guidano la critica linguistica di un testo : rapporti fra grafia e pronunzia, distinzione fra lingua dell'autore e lingua dell'amanuense, e soprattutto localizzazione e datazione di un testo (su quest' ultimo punto, vedi il cenno dello Spitzer, loc. cit., p. 360).

problema di ricercare in confini dialettali recenti i limiti di determinate parlate preistoriche è sottoposto alla pregiudiziale che i confini non possono essere assunti come termini immutabili o immutati attraverso i tempi; così ancora la distinzione fra imprestito e parola indigena, fra voce popolare e voce dotta, viene sostituita da quella fra voce antica e voce recente che si riflette nell'altra, tra voce vitale e non vitale, in quanto il determinare in quale cerchia di popolazione una innovazione sia nata e quanto abbia potuto estendersi ad altri strati sociali si risolve in un indizio cronologico.

E si giunge così a sfiorare più alti problemi: ogni constatazione della geografia linguistica tende a provare che non ha ragione di essere il dualismo posto fra evoluzione meccanica di suoni ed evoluzione analogica; il procedere delle innovazioni, appartengano all' una o all'altra serie, le loro oscillazioni, gli scambi cui danno luogo, sono identici. Anzi si può dire che il progredire di un' innovazione fonetica per via puramente analogica, per imitazione insomma, come di contro ai neogrammatici ammette una teoria che ha per suo più antico assertore lo Schuchardt, sia stato direttamente constatato [1]). E si può andare più in là ed affermare che la linguistica non ha motivo di prendere in considerazione uno svolgimento diverso da quelli constatati entro i procedimenti della trasmissione geografica, come fa chi accanto ad essi, ammette lo svolgimento del linguaggio postulato della teoria della cosiddetta evoluzione spontanea: non vi sono due modi di trasmissione del linguaggio; non v' è, uno sviluppo del linguaggio (*Lant-Bedeutungswandel*), accanto ad un adattamento del linguaggio (*Sprachübernahme*) [2]). Se la geografia linguistica tende a provare che

[1]) Cfr. soprattutto Gilliéron, *Généalogie* cit., p. 255. Qui egli, partendo da un caso particolarissimo, ne intuisce immediatamente la portata d'ordine generale, più chiaramente espressa a p. 199. Alcune espressioni sue, e soprattutto la distinzione che egli fa di continuo fra processi fonetici e quel complesso lavorìo di elaborazione linguistica che forma il principale oggetto delle sue ricerche, possono far supporre che egli mantenga l'antico dualismo. Per mostrare che così non è, tornerebbe utile ed istruttivo un esame particolareggiato del concetto suo di fonetica, ma qui è sufficiente rimandare alla conclusione della *Faillite* cit., p. 133.

[2]) La distinzione fra scambio e sviluppo, neppure pei suoni è confermata da osservazioni dirette (per questa questione, vedi « Archivio » cit., XVIII, 192); eppure si ammette, in generale, che lo scambio linguistico sia proprio della trasmissione geografica, lo sviluppo invece, di quella dovuta all'alternarsi delle generazioni (cfr., per ultimo, *Einführung* cit., p. 82). In realtà la trasmissione per generazioni è un caso particolare di trasmissione geografica (tanto è vero che —, come sembra, almeno per ora, risultare dai lavori che studiarono il propagarsi delle innovazioni attraverso le generazioni di un singolo punto —, la generazione innovatrice non è la più giovane (per questa teoria vedi principalmente Herzog, *Streitfragen* cit., I, 56), ma quella media, cioè la generazione spiritualmente più attiva ed a maggior contatto con elementi non locali), e per solito i suoi prodotti vengono da questa così soffocati o profondamente modificati, che si giunse a negare ogni importanza storica di essa. Ognun ricorda il caso delle colonie, che, separate dalla madre patria, rallentano assai, se pure non arrestano, l'elaborazione innovatrice del linguaggio ereditario. Cfr. pure A. Meillet, *Les langues dans l' Europe nouvelle*, Paris, 1918, p. 152.

« evoluzione spontanea » è in sostanza un'espressione priva di senso, essa invece dà un senso concreto ad un altro presupposto neogrammatico: la poligenesi di una innovazione. Indizio ne è l' interruzione geografica dei focolari d'espansione. È vero che una innovazione non ha sempre una marcia continuativa, ma procede a salti, sì che un neologismo di Roma può essere, anzi è probabile che sia, giunto p. es. a Lione prima che a Grenoble, come un neologismo francese giunge oggi a Torino prima che a Susa; ma, ove non vi siano ragioni per formulare questa riserva, mi pare che l' interruzione geografica debba essere assunta come indizio che l'innovazione ha una vita locale. È ancora vero che cotesta innovazione può dipendere — ed in generale dipende — dalla concatenazione di fatti che provengono d'assai lontano, sicchè si tratterà di una poligenesi relativa, di sviluppo piuttosto che di origine. Ma è ovvio osservare, che se i termini di poligenesi e monogenesi devono significare qualche cosa, convien sempre prenderli in senso relativo e puramente pratico: se essi dunque indicano, uno il linguaggio in quanto s'espande, l'altro il linguaggio, in quanto trasforma i prodotti dell'espansione, la geografia, rispecchia, come si è visto, e l'uno e l'altro aspetto di attività linguistica [1]).

In conclusione, il problema cronologico si risolve con dati diretti (testi) o indiretti (geografia), attraverso i quali la trasmissione del linguaggio è studiata come un fatto esteriore all' individuo che lo crea, sì che la linguistica storica, in quanto è cronologia, è un semplice ramo della storia della coltura, retto da suoi principî metodici, se pure non strettamente normativi, dotati di un valore generale come quelli di tutte le scienze affini: paleografia, archeologia, storia letteraria ecc. Nella sua liberazione dalla concezione grammaticale del linguaggio che è antistorica per eccellenza [2]), verso una più concreta rappresentazione del fatto linguistico, la geografia linguistica si collega armonicamente a ben più antiche tendenze [3]): alcune furono qui già rilevate, ma la più notevole di esse è il tener conto del legame che intercede fra storia delle parole e storia delle cose, sia per obbedire semplicemente alle esigenze della storia della coltura, sia perchè si tenti addirittura di considerare direttamente il fatto linguistico come intuizione della cosa espressa; in questo senso i geografi a buon diritto riconoscono lo Schuchardt come loro maestro [4]). Così ci avvieremmo a considerare la linguistica storica nel suo aspetto più profondo e

---

[1]) Per questo problema, vedi JABERG, *Sprachgeographie* cit., p. 21 e « Romania », XLVI, 7; DE SAUSSURE, *Cours* cit., p. 292; BARTOLI in « Giornale » cit., LXVI, 172; cfr. per contro la dichiarazione di principio fatta dal MEYER-LUEBKE, in « Litteraturblatt » cit., 1912, 296.

[2]) Vedi pure le osservazioni dell'ETTMAYER, *Vademecum* cit., p. 421 e del VOSSLER, in « Logos », IV, 207 sgg.; la quale premessa però non distoglie nè l'uno nè l'altro dal considerare la ricerca grammaticale come base di cronologia relativa (« Logos », loc. cit., e *Vademecum* cit., p. 111).

[3]) Cfr. infatti quanto, dando conto dei primi lavori di geografia, ebbe a scrivere il MEILLET, in « Année sociologique », XII, 856 e le considerazioni del MEYER-LUEBKE, in « Germanisch-rom. Monatschrift », I, 634-647; *Einführung* cit., p. 80.

[4]) Cfr. PARODI, *Filologia e glottologia*, in « Marzocco », 3 ottobre 1909.

interessante. Tutta l'opera dello Gilliéron, al di là di quei problemi cronologici che formano l'oggetto di queste osservazioni o sono per lui un mezzo necessario, ma non un fine, tende a rifare la via per cui, date certe condizioni, un gruppo d' individui, si potrebbe anzi dire un individuo, è stato condotto ad una data creazione. Omonimie imbarazzanti la chiarezza del linguaggio, voci sentite come prive di corpo fonetico e troppo allontanatesi, nel loro aspetto, dalla famiglia per la quale ricevevano vita, voci divenute improprie o di significato incerto, per mutamenti sopravvenuti nelle cose rappresentate, o perchè esse abbiano finito per accogliere in sè una troppo vasta serie di significati, particolare sentimento di composizione e di derivazione [1]), tutto quel complesso lavorìo che lo Gilliéron definisce come etimologia popolare, egli, quasi sempre con felice intuito di critico, ricostruisce rivivendo in sè lo spirito, contadinesco o cittadino, del francese che parla, e ci dà così veramente la storia di un fatto linguistico, quando abbia ottenuto, mercè la ricerca geografica, un' abbondanza e nettezza di dati preliminari come prima di lui nessun storico del linguaggio ebbe a disposizione. Ora sino a questo punto la linguistica storica di periodi remoti o lontani dal nostro non potrà probabilmente mai seguirlo, perchè noi potremo forse un giorno farci contemporanei di Orazio o di Eschilo, ma non riusciremo mai a risentire in noi lo spirito di un arioeuropeo o di un italo-celta [2]). Questo lato dell'opera gillieroniana suscitò un'onda di scetticismo contro il metodo suo: si disse soprattutto che, per es., la ripugnanza all'omonimia (uno degli argomenti più cari allo Gilliéron) non costituisce una causa di mutamento semantico, perchè si possono citare infiniti casi di omonimie tollerate da una lingua [3]). Ora, finchè le trattazioni dello Gilliéron e della sua scuola sono concepite come «biologia» del linguaggio, cioè come elementi di una trattazione generale sulla natura del linguaggio, astratta dalle sue condizioni storiche, la critica mi pare esatta, ma, checchè appaia da certe espressioni sue e dalla forma che egli talvolta ama dare ai suoi ragionamenti, non si può dire che lo Gilliéron faccia della biologia e soprattutto che egli pensi che i suoi principî debbano avere un valore generale; egli è troppo fine osservatore per non notare che gli svolgimenti da lui messi in rilievo hanno valore strettamente particolare, come accade di qualsiasi fatto dello spirito [4]). Ogniqualvolta la linguistica

---

[1]) Vedi, da ultimo, *Généalogie* cit., pp. 223 sgg., 249 sgg.; *Faillite* cit., p. 79 sgg.

[2]) È quasi superfluo rimandare qui a B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1920.

[3]) Vedi particolarmente Meyer-Luebke, in «Litteraturblatt» cit., 1919, pp. 373, 378, 386, obbiezione lenita, ma sostanzialmente mantenuta in *Einführung* cit., p. 104.

[4]) Il carattere biologico della geografia linguistica fu, forse per la prima volta, additato dal Meyer-Luebke, e fu pienamente accettato dal Jaberg e dallo Spitzer, che gli oppose però la presenza di un contenuto storico. Ma, in realtà, lo Gilliéron ha solo in mente di compiere con ogni sua indagine un concreto e particolare lavoro di storia (cfr. infatti la circospezione colla quale egli adopera il termine «biologie» in *Généalogie* cit., p. 9) e se egli, dopo aver ricostruito lo stato precedente un' innovazione, ci mostra come, partendo da quelle determinate condizioni, chi parla elaborasse la sua innovazione, è così lontano dall' attribuire a

storica, con mezzi più o meno adeguati, tende a divenire storia, cioè a partire dall' individuo che crea il linguaggio, va incontro a questo rimprovero, che per vero non la tocca, perchè una storia non è, nè una fisiologia, nè una biologia, nè una psicologia del linguaggio dove si possa parlare di cause e di effetti. Anche l'affermare che le innovazioni del galloromano sono una reazione dello spirito celtico sul latino, è fare della storia, sia pure in modo necessariamente indeterminato, ed infatti alla teoria del sostrato fu, tra altro, obbiettato che essa non sempre vale e non spiega tutto. Lo stesso principio di analogia, quando fu ribadito dal Brugmann, sollevò una simile difficoltà: pareva principio pericoloso perchè non è di applicazione assoluta. Ed ecco come la geografia linguistica viene a dar la mano al metodo neogrammatico; questo, come ognun sa, nei suoi principî astratti moveva dalla concezione del linguaggio come creazione individuale, ma pure conservò in sè procedimenti partenti da una concezione evoluzionistica e meccanica del linguaggio [1]), cadendo in una pericolosa contraddizione che oggi la linguistica storica sta superando definitivamente.

B. A. TERRACINI.

LA SCUOLA DEI PAGGI

Poemetto latino di GIOVANNI PASCOLI

Fervea la reggia palatina un giorno
d' un ruzzar di fanciulli. Era lontano
Severo il Pio dalla città, chè alfine
col muro e l'armi i Pitti respingea.
Ma nell' istesso suo palazzo ostaggi,
in disparte da tutti, eran nutriti
molti figli di re, d'ogni paese
raccolti a Roma in prigionia larvata.
Apprendean quivi gli elementi, e insieme
il nerbo e il pio Virgilio, e davan nude
alla palestra nitida le membra,
e per le noci o il disco eravi luogo,

certi processi ch'egli viene rilevando di frequente, il carattere generale di causa, p. es., il rifuggire dall'omonimia, che egli stesso nota esempi di omonimia tollerata per un particolare atteggiamento dello spirito dei parlanti, *Clavellus* cit., 18; *Généalogie* cit., 58; il carattere di necessità degli sviluppi che egli descrive, risiede cioè soltanto nell'animo dell' individuo che crea il linguaggio.

[1]) *Morph. Untersuchungen* cit., p. XVII; *Zum heutigen Stand der Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1885, p. 75; SCHUCHARDT, *Ueber die Lautgesetze* cit., p. 34.

e il momento venìa per la bacchetta
d' urgere il tremulo impeto del cerchio.
Della patria dimentichi, o di nebbie
fumide perpetüamente avvolta
od ubertosa sotto il sol levante,
i fanciulli ruzzavano : il pallone
battea l' Ibèro, e ribattealo l'Arabo ;
dall'Afro costruite ivano in fascio
le castelline a un tiro del Britanno.
Quindi burle e con grande schiamazzio
piccole risse. Come, se un'acquata
da repentine nuvole sorprende
di qua di là gli uccelli e d'ogni specie
nella verzura d' un giardin li aduna
o nel boschetto d' una corte, insieme,
finchè non cessi di tonar, si stanno
sotto il fogliame taciti, ed ignora
accovacciata accanto a lui l'allodola
il passero, o la cincia il cardellino ;
ma tosto che per lo sgrondìo dei rami
da mille gocce il sol brilla rifranto,
un plaude, un altro pipila ; pispigliano :
rosso un ciuffetto spunta qua, là nero
un parrucchin, poi giocolano, od ecco
tutto il boschetto è un guizzar d'ali e tutta
di strilli e gorgheggii suona la casa.

— Ehi tu ! — grida un rossino ad un brunetto —
ehi ! dico a te, Siro o Caldeo.... — Mi chiamo
Alessameno. — Al gioco del trigone
ci manca il terzo. Vieni tu. — Ma prima
imparar questi esametri vorrei
TU DEI, ROMANO, GOVERNARE ; ch' io
ridirli poi dovrò. — Qui soprastette,
mentre facea per ritirarsi, i fogli
sentendosi afferrar. — Lascia alle tarme
quest' unto salaccaio, e, su, da bravo
mano alla palla qui con noi ! — Ma, credi,
Careio, non esagero : in codesto
divertimento io sono un novellino. —
— Quel saggio disse che il divertimento
è il miglior dei maestri. — Vorrai dire
l'esperimento, s' io ricordo a modo. —
Risero entrambi, ma con più dolcezza
questi, discorde dal compagno in tutto,
di faccia e voce e membra : èsile e il viso
soffuso d' un pallor glauco d' uliva.
Ei dunque sorridendo : — Un'altra volta

giocherò del mio meglio: ora, ti prego,
lasciami in pace, chè il maestro spesso
del mio latino esotico si arrabbia. —
— Gran guaio! e non vorrebbe egli che, nato
niente meno che in riva al mare Oceano,
io sfringuellassi in greco come un Attico?
Ma via, lascia che il greculo pedante
lavi gli Etiopi, e vieni, ti ripeto. —
— Tu mi perdonerai: non sembri almeno
che mi manchi il volere. — Ih, quante storie!
come se noi non si conciasse il greco
peggio che tu il latino, o vanerello! —
— No, permettimi: il vecchio anzi mi sgrida
così, che ad ingannarlo io ci ho rimorso. —
— Perchè non calci, tu accarezzi il ciuco. —
— Questo nome con noi, lui che potrebbe,
non usa il precettor. — Tribolatore
dovresti dirlo, a essere sincero. —
— Un bonomo io lo dico. — Se l'infame
croce a te garba, tientela pur cara. —
— Che vuoi dire? — Che c' è chi per la croce
va in visibilio. — Ebbene? — Ebben non resta
altro che tu la schifa bestia adori,
come quella genia di beccamorti
che rode il pane impastato col sangue.
Già! perchè mai ti apparti? che borbotti
sempre fra' denti? a che i compagni sfuggi?
forse (ma non vo' credere a un burlone)
per biascicare i suoi scongiuri a Cristo? —
Poi, così gingillando con la palla:
— Dunque — insistè — giochi o non giochi? — Nulla
gli risponde Alessameno, ma il bruno
viso già gli correa lieve una vampa:
già le labbra convulso agita: gli occhi
gli si velan di pianto. Allor Careio
serrò la palla tra le mani, ed alte
sollevate le braccia, la scagliò
contro il fanciullo, che, colpito al viso,
non ci vide più lume e sopra il Gallo
membruto e saldo fu d' un lancio, come
dalla verd' ulva, là, del patrio Eufrate
slanciasi flessüoso un leopardo.
Ma, subito intromessosi, il custode
con la voce terribile e col nerbo
spartì la zuffa incominciata, e il Gallo
indocile agguantò, che l'esemplare
fanciullo avea per primo offeso, e aperta
la cella attigua, urlando ve lo spinse

ricalcitrante, e dentro lo serrò.
Quivi coi pugni l' usciolo, e coi piedi
pesta a lungo la terra: indi si graffia
le gote a sangue e i rossi ciuffi strappa,
ed or con grida furïose impreca
contro l'assente, minacciando, ed ora
sommessamente geme invendicato,
e per astio d'altrui punisce ed astia
sè; quando tra' disperati singhiozzi
che gli scuotono il petto, un che si sente
lì, sotto un piede, e tacito in un grafio
si affisa. Poi raccoglierlo e provarlo
su la scabra parete è un punto solo.
Lì per lì con due freghi ecco la croce.
Su v' è confitto con le braccia aperte,
quanto son larghe, un uom: sostegno è ai piedi
una riga trasversa. Ma di ciuco
è la cervice e con due orecchie a punta
termina il capo. Gli occhi di Careio
non son più gonfi. Allor fa lì daccanto
ritto un fanciullo in atto di offrir baci
o incensi con la manca alla confitta
bestia: Careio omai più non singhiozza.
E: — Chi dirà che questo coso — esclama —
non sembra tutto lui nato e sputato?
Ma perchè nessun dubiti, in parole
e caratteri greci, essendo un greco,
il nome stesso incidere ne voglio.
Tanto, se un farfallone anche mi scappa,
non verrà qua il sor Argo ad acchiapparlo. —
E, già rasserenato, ecco che scrive
ΑΛΕΞΑΜΕΝΟϹ ϹΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ,
e si batte, ammirandosi, le mani.

Ma, come ogni sussurro all' imbrunire
si perdea lontanando e nel crescente
buio il fanciullo si sentia più solo,
tutto ciò di cui rise e di cui pianse
ecco svanisce, cade l' ira ed ogni
gioia maligna il cuore gli disgombra.
Quanto era dianzi, già non è: lontano
la mente ora gli corre ad altri luoghi
e ad altri tempi che non tornan più.
Stride qui l' uscio e: — A letto! — uno gl' intima.
Esce. Eccolo già sotto. La lucerna
dava gli ultimi guizzi. A quel barlume
tremulo vide, sì e no, le brande
allineate. Immersi eran nel sonno

di già i compagni, e dei fanciulli il lieve
respiro empla la camerata. Preso
da' suoi ricordi, solo lui non dorme.
O babbo! o mamma! o terra nereggiante
di querce! o vista del canuto mare
su cui di alluda filano le vele!
Là tutto si potea, tranne se c'era
un no del babbo: là non mai nerbate,
che pronta tu non ischermissi, o mamma.
Dove or saran que' miseri? sofferto
ogni strazio più reo, come vivranno?
O quale asil.... qual tomba, ahimè, li accoglie?
Nulla or può se non piangerli, ma il pianto
deve chiudere in cuor: nulla gli giova
di tanti sventurati esser compagno.

Mentre tali pensieri agita insonne,
sente lì accanto un bùzzico: c' è un altro
che veglia tuttavia. Drizza le orecchie.
Sì: pian piano uno scivola dal letto
e, per quel che indovinasi nel buio,
sul pavimento s' inginocchia. — È lui,
Alessameno! — mormora Careio —
Ma di che mai si affligge? o quale iddio
vede nel buio? che mai vuole e implora? —
Ecco n'ode il bisbiglio: — Padre nostro,
che sei nei cieli.... —, ma il mister notturno
inghiotte il resto, ed alle tese orecchie
un indistinto murmure ne reca.
Con un soffio di voce alfin Careio:
— Perdonami, ti prego. — Anche tu sveglio? —
chiede attonito l'altro. — Io non riesco,
per quanto faccia, a prender sonno. — Questo
per via di me ti accade. Alla mia volta
debbo dirti 'Perdonami'. — Son io
che per primo ti offesi. — Ed io mostrarmi
dovea più tollerante e all' infelice
compagno usar compatimento. A noi
chi l' userà, quando a me tu, fratello,
e io stesso infelice a te lo neghi?
Pur tra i giochi, dolor più sconfortato
stringe a te il cuore. — Alla mia casa io mai
tornerò? rivedrò la mia mammina?
chè trovare anche il babbo io più non spero.
Per questo, ahimè, troppo infelice io sono
e insiem troppo cattivo! — E sì dicendo,
scoppia Careio in lagrime, e tentoni,
per unir destra a destra, esplora l'ombra.

S'alza e mesto Alessameno lui mesto
bacia, e tra loro confondendo il pianto
assaporano il duol che li accomuna.
Alto il silenzio regna intorno e il sonno.
Sol tratto tratto s'ode qua un singulto,
là d' un lagno improvviso il balbettio.
Ma Careio : — Com' è — fa — che più spesso
di te l' ira mi cruccia ? — È ch' io — risponde
l'altro — sono di te meno infelice,
fratello mio. — Possibile ! non sei
esule al par di me ? la mamma e il babbo
al par di me non hai perduti ? Solo
non sei rimasto e senza più speranza ?
o in qualche modo sai che ti son vivi
i cari tuoi ? — Io non so nulla. — O allora ? —
— Ma un luogo, quando io venni via, la mamma
fedele mi additò, dove per sempre,
venuto il tempo, risaremo insieme. —
— Qual luogo ? — Il cielo. — E quale guida avrai ? —
— Dio. — Vuoi dir quello, che pregavi dianzi,
nè a me nè a te visibile ? — Ci vede
Lui tutti e due. — Dunque sarà che un giorno
le tenebrose vie schiuda Teutate ? —
— No : Dio per noi sol nome ha Dio. — Potente
davver più che la morte ? — Omai la morte
non può più nulla : è serva, e prima o poi
in patria ricondurre essa ci deve. —
— Perchè tanto mai tempo hai sì gran cose
taciute, o amico ? — Per l'estrema volta
tra le braccia stringendomi sul lido,
la mamma a me raccomandò di nulla
mai rinnegar, ma nulla anche svelare
mai per il primo. — Non so qual conforto
mesto tu hai dato alla mia pena. Or sonno
prenderò. Io ti voglio un ben di vita.
Dormi anche tu. — Fratello mio, riposa
in pace. — Cominciarono tranquilla-
mente a dormire i duo fanciulli, e un pezzo
tacquero : poi Careio a bassa voce :
— Perchè — disse — a ogni po' chiami ' fratello ' ? —
— Padre comune a tutti quanti è Dio. —
— Dio, ch' è nei cieli ? — Dio, sotto il cui regno
risorgerai a vera vita alfine. —
— E dopo tanto rivedrò la mamma. —

La mattina il pretore al suo cospetto,
attorniato dai fanciulli in piedi,
fa venire Alessameno : — Tu sembri

un ragazzo per bene e di giudizio,
quantunque ti sappiam da un poco fatto
segno a una vaga diceria. Ma questa
or prende piede: la parete stessa
parla Insomma si mormora, mio caro,
che, messoti con Cristo, offri devoto
a una bestia gli incensi. — E che vedere
ci avrà un devoto — replica il fanciullo —
con una bestia? — Ed io direi, nemmeno
con una croce. Quella croce è fatta
per gl' infami assassini e per gli schiavi
riacciuffati. Venerar la croce
debbono i corvi. Taci? Or via, ragazzo,
pochi discorsi: tu ben sai che il nostro
signore e tuo cognome ha Pio, ma nome
Severo: avanti! maledici Cristo. —
— Anzi lo benedico. — Ah manigoldo!
tu sai la legge. — Cristo è la mia legge,
e il mio signore Dio. — Lèvati subito
dai fanciulli incorrotti. Andiamo. Il branco
l'avrò salvato. Pòrtati lontano
la tua peste con te, mentre appestato
solo tu sei. — T' inganni: eccone un altro —
sclama Careio; e strettosi al fratello,
tenendolo p^r man, seco si avvia.

Trad. Adolfo Gandiglio.

Quanto all' argomento e alla condotta del *Paedagogium* si veda la notizia che ne diede in questo « Bullettino » (1904, 180 segg.) il Pistelli fin da quando il poemetto fu pubblicato dall'Accademia di Amsterdam.

v. 14. L'esametro originale (*iret in occiduos radio trochus incitus orbem*), tutto dattili, esprime di proposito rapidità: tant' è vero che il Pascoli, amantissimo anche nel latino dei vocaboli più strettamente propri, qui al tecnico *clavi*, che avrebbe mescolato ai dattili uno spondeo, ha preferito il generico *radio*. Perciò io credo che si sia insistito troppo su l'*occiduos* dai traduttori che mi hanno preceduto, Giorgini, Torelli, De Lorenzis, Vischi (della versione di quest' ultimo — tutt' altro che ultimo di merito —, quando anch' io tradussi il *Paedagogium*, non avevo letto se non la prima parte pubblicata nella rivista « Il Nuovo Patto », giugno 1919).

v. 36. Leopardi, *Elogio degli uccelli*: « nella tempesta (gli uccelli) si tacciono...; e passata quella, tornano fuori cantando e giocolando gli uni con gli altri ». Come non è improbabile che il Pascoli avesse dal Leopardi, oltre che dal Manzoni (*I Promessi Sposi*, XXX: « come, dopo un temporale d'autunno, si vede dai palchi fronzuti d'un grand' albero uscire d'ogni parte gli uccelli che ci s'erano riparati »), la prima ispirazione della sua similitudine, così m' è sembrato naturale riprendere, traducendo, il vocabolo leopardiano.

v. 44. PASCOLI, *Traduzioni e riduzioni*, p. 133.

v. 45 sgg. '*cum.... abiret multiplici rapta membrana*' non può voler dire che Alessameno se ne andava 'con in mano il libro' o 'preso [di dove? o che l'aveva posato?] il suo libro', come intendono tutti i traduttori; i quali tra l'altro non hanno badato che Careio in quel mentre dice al compagno: « *Linque libellum hunc....* »: *hunc*, non *istum*, perchè Careio aveva intanto afferrato il libro: il Pascoli non getta a caso le parole. Vedi poi anche ciò che già osservai in questo « Bullettino », 1917, p. 111.

v. 96. Clausula monosillabica (*multaque pilam vi*) nell'esametro originale. Questo tratto, come altri del poemetto, è più compendiato che interpretato dagli altri traduttori.

v. 109. Clausula traballante (*terramque diu pede tundit*) nell'esametro originale.

v. 128. Appunto così ritto (*adstantem*) rappresenta l'adoratore del crocifisso bestiale il celebre graffito; al quale s'attiene strettamente il Pascoli in ogni particolare della sua descrizione svisata addirittura da qualcuno dei traduttori.

v. 136 sg. Vedi questo « Bullettino », 1913, 373.

v. 160. Le *alutae* dell'originale (*sparsum cani maris aequor alutis*) non senza scapito sono state soppresse dai traduttori, essendo esse un' allusione più determinata al paese natio di Careio (nome anche celtico; W. SCHULZE, *Eigennamen*, p. 415) fin qui presentato come Gallo (v. 69 = 98, ecc.) *Oceani maris ipso in litore natus* (v. 47 = 64; più avanti si aggiunge l'accenno al Mercurio gallico, Teutate). Infatti dei Veneti, che abitavano nell'odierna Bretagna, è detto quel di Cesare, *De b. G.* 3, 13, 5: '*pelles pro velis alutaeque tenuiter confectae*', che il Pascoli intese come intendono comunemente i commentatori, benchè io creda esser chiaro che le *alutae* servivano ai marinai veneti non già *pro velis*, ma, ridotte in istrisce sottili (*tenuiter confectae*), *pro rudentibus*. È poi curioso a notare che, con così precise indicazioni sul paese di Careio (i due ragazzi che stanno per diventare fratelli in Cristo vengono dagli opposti confini dell'impero romano: dall'estremo sud-est e dall'estremo nord-ovest), gli Accademici di Amsterdam, riferendo sul poemetto (*Verslagen en mededeelingen der koninkl. Ak. van wetenschappen*, 1904, p. 337), convertirono il Veneto in uno Scozzese, anzi in un *highlander*: 'Bergschot', e 'Schot' ricompare Careio nel recente opuscolo dell'HARTMAN su la poesia latina del PASCOLI (Leiden, 1919, p. 99).

v. 207. Anche il Pascoli fanciullo, 'lontano da tombe amate', aveva udito, insonne nella camerata di Urbino, 'dei compagni il suon del sonno uguale e piano, sommosso da improvvisi lagni' (*Odi e Inni*, '*L'aurora boreale*').

v. 215. I traduttori o hanno omesso o frainteso *aliqui*, scambiandolo con *alicubi*.

v. 265. Questo 'Ah manigoldo!' dopo il 'mio caro' del v. 253 (*pessime* e *optime*: contrasto messo in risalto anche nel testo dalla corrispondenza dei due vocativi nella stessa sede del verso) ricorda l' 'Ah canaglia!' con cui il capitano di giustizia manzoniano interrompe l'elogio della bontà dei Milanesi.

L'INNO OMERICO A DIONISO[1]

Di Dioniso vo' dir, del gloriöso
Di Semele figliuol, come lunghesso
La marina, su lido entro de' flutti
Proteso, apparve, e forme avea di giovine
Garzon pubere appena: bello, brune
Scote in giro le chiome, e ai poderosi
Omeri un manto porporin ricinge.
Ed ecco su per l'onda cupa avanzano,
Dentro nave dai bei banchi, Tirseni
Corsari. Ahi tristo il fato che li spinge!
Il garzone essi scorgono, l' un l'altro
Ammiccan, fuori balzano, l'afferrano,
E il caccian ne la nave. Brilla il core
A lor di gioia: chè di re, di Giove
Alunni, figlio il credono; ed a stringerlo
Di ritorte s'accingono. Ma al laccio
Si rifiutano i vinchi, e da le mani
Cadon lunge e dai pie': s'asside il giovine
Dalla pupilla bruna sorridendo.
A ciò intende il nocchiero, ed ai compagni
Pronto e in suon di rampogna i detti volge:
«E qual dio, sciagurati, ecco afferraste
Ed avvincer volete? Un poderoso
Dio, cui non val la ben costrutta nave
Manco a portar! Giove egli è certo, o Apollo
Arco-d'-argento, o Posidon: d' umana
Creatura mortal non ha il sembiante,
Ma de gli Eterni che l' olimpie sedi
Tengono. Orvia, sul negro continente
Tosto il mandiamo libero, e le mani
Sovra lui porre niun di voi s'attenti,
Che, irato, venti acerbi ed infinita
Procella contra noi destar non voglia!»
Dice; ed aspro il rimbrotta il capitano:
«Al vento bada, disgraziato, e colla
La vela e da' mano ai rudenti: a noi,
Non a la ciurma su costui decidere!

---

[1]) La presente versione è condotta sul testo di Allen e Sikes *The Homeric Hymns edited with Preface, Apparatus criticus, Notes and Appendices*, London, 1904. Il traduttore se ne è scostato solo al v. 55 per seguire la correzione *δῖ' ἀκάτωρ*, proposta dal Baumeister.

Fino a l' Egitto, sì, o a Cipro, od agli
Iperborei, o ancor più lunge noi
Il trarrem : dirà pure alfin gli amici
E le ricchezze tutte, e i suoi fratelli,
Poi che in nostro poter gittollo un nume ! »
Disse ; e rizzar fe' l'albero, e la vela
Dispiegar. Gonfia i lini a mezzo il vento
Ed allentan le scotte i naviganti ;
Ed ecco a lor mirande opre si mostrano.
Gorgoglia in pria su per il negro celere
Legno un vin dolce dal soave olezzo,
E divina fragranza intorno spandesi ;
E immoto ognun fa quella vista. Lungo
L'orlo poi de la vela e quinci e quindi
Ratta una vite spiegasi, e ne pendono
Grappoli molti ; e a l'albero s'attorce
Cupa l'edera, di fiori cosparsa
E ridente di frutti ; ed a gli scalmi
S'avvincon serti. D'approdar comandano
Tutti allora al nocchier ; ma d' improvviso
Al sommo de la tolda un gran leone
Il giovine diviene, ed in terribile
Suono rugge, e, prodigio novo, un'orsa
Di villosa cervice nel bel mezzo
De la nave fa sorgere : si pianta
Ella colà furente, e in su la tolda,
Bieco guatando, il gran leone : fuggono
Sbigottiti a la poppa i naviganti,
Ed attorno al nocchier savio tremando
Ristanno. Ma il leon d' un ratto balzo
Il capitano afferra : a trista morte
Per sottrarsi, d' un salto, inorriditi
A quella vista, gli altri tutti avventansi
Nel pelago divino, e di delfini
Prendono forma subito. Pietà
Stringe il nume però del buon nocchiero,
E gli parla, e felice a pieno il rende :
« Fa' cor, divin nocchiero, a l'alma mia
Caro. Il sonante Dioniso son io,
Cui Semele Cadmea a Giove produsse ! »
Salve, o figlio di Semele vezzoso
Volto : niun che t' oblii speri giammai
A leggiadro cantar sciôrre la voce ! »

Angelo Taccone.

UN MANUALE ITALIANO SULL'ARTE CLASSICA[1]

Gli archeologi italiani sono stati più volte accusati di troppo egoismo per la loro disciplina, perchè, chiusi nei musei a riordinare vecchie collezioni od assorbiti dal movimento incessante degli studi e delle nuove scoperte che gli scavi mettono alla luce, hanno trascurato di svolgere opera di divulgazione a vantaggio della cultura nazionale. La più giusta lamentela era rivolta alla mancanza di un buon manuale sull'arte classica che potesse servire agli studiosi ed in pari tempo al pubblico colto, ponendo un freno alla cattiva abitudine di ricorrere a traduzioni di manuali stranieri. Giulio Emanuele Rizzo ha iniziato, alcuni anni or sono, la pubblicazione di una storia dell'arte classica: un trattato, perfetto nel metodo, corredato di un completo apparato bibliografico e critico, che ha incontrato un meritato successo nel mondo degli studi archeologici. Pericle Ducati, con gli stessi tipi dell'Unione tipografica di Torino, ha pubblicato ora un manuale riassuntivo sull'arte antica che può servire di primo avviamento per gli studiosi di archeologia e per le persone colte, le quali vogliano formarsi una idea sintetica di tutto lo svolgimento dell'arte classica.

Un'opera di sintesi sull'arte antica non può mai raggiungere la perfezione ed appena pubblicata si può dire già invecchiata, poichè la conoscenza dei monumenti aumenta di giorno in giorno, nel fervore continuo delle esplorazioni e delle scoperte. Non sono tuttavia i monumenti che invecchiano, ma la storia critica che si tenta di ricostruire intorno ad essi per farli rivivere, per colmare le lacune che si presentano purtroppo numerose nella ricostruzione dell'intero quadro delle vicende per cui passò l'arte nel mondo classico. Uno dei requisiti perchè un'opera di sintesi sull'arte antica riesca, per quanto è possibile, duratura, sta nella scelta dei monumenti più documentativi e più comprensivi nel caratterizzare un determinato periodo o fase di essa, e che possano segnare, come pietre miliari, il cammino del suo svolgimento. Per procedere a tale scelta si rende necessaria una perfetta conoscenza di tutte le manifestazioni dell'arte, studiate nelle loro forme originali, collocate nel loro ciclo storico, seguite nelle loro irradiazioni e nelle successive trasformazioni subite in rapporto con i fattori etnici e religiosi. Ma la difficoltà massima sta nel metodo di presentare questi documenti monumentali, in modo che rivelino il loro valore intrinseco e nello stesso tempo i caratteri del periodo artistico al quale appartengono, fornendo i risultati più sicuri delle ricerche compiute intorno ad essi, eliminando tutto il bagaglio pesante della critica. A questi concetti fondamentali si è uniformato Pericle Ducati nella compilazione del suo manuale.

Vediamo rapidamente il contenuto del volume. La difficoltà di una partizione razionale della vasta materia mi sembra che sia superata dall'Autore abbastanza felicemente nella riduzione metodica in sei grandi periodi: *Le origini; l'arte cretese-micenea; l'arte classica arcaica; l'arte classica del maggiore fulgore; l'arte ellenistica; l'arte romana imperiale con gli inizi dell'arte cristiana.* La denominazione per il secondo periodo di arte cretese-micenea, desunta dai centri di origine e di massima fioritura, mi sembra preferibile a quella di arte preellenica, che, presa nel

[1]) Pericle Ducati, *L'Arte classica*, Torino, U. T. E. T., 1920, di pp. XXIII-967, con 861 figure.

senso più vasto, comprenderebbe anche il periodo delle *origini*, ed invece nel senso più ristretto, servirebbe meglio ad indicare l'ultima fase che precede l'arte classica arcaica. Ben determinati nelle diverse fasi sono i periodi dell'arte classica arcaica, dell'arte classica del maggiore splendore, dell'arte romana imperiale, ove i limiti cronologici sono desunti dall'attività artistica dei grandi maestri che ne hanno impresso il carattere, o da speciali avvenimenti politici, che hanno contribuito a favorire, a ritardare o ad interrompere l'arte nel suo cammino. Una novità di metodo, che risponde al disegno storico della trattazione, sta nell'aver l'Autore riconnesso e fuso insieme i vari generi artistici che caratterizzano ciascun periodo, ed inoltre nell'aver conglobato, nei diversi periodi e nelle singole fasi di essi, tutti i monumenti sincroni della regione greca e di quella italica. Le arti minori, nelle quali sono compresi monumenti originali di grande interesse per la storia dello stile, compaiono nella loro stretta relazione con i monumenti della grande arte e servono a completare il quadro storico di ciascun periodo.

L'Autore prende giustamente le mosse studiando i primitivi documenti dell'arte preistorica comparsi nel bacino del Mediterraneo, poichè questi formano come il substrato sul quale l'arte classica è sorta ed è cresciuta rigogliosa. Nello studio dei prodotti dell'arte neolitica ed eneolitica (pp. 11-29) sono scelti, molto opportunamente, come posti di osservazione le isole di Creta e di Sicilia, dove le scoperte archeologiche permettono di conoscere meglio i diversi strati di civiltà che si sono sovrapposti. Così, per la successiva età del bronzo, le due grandi isole mediterranee continuano ad essere le specule migliori per esplorare gli altri centri di questa civiltà, durante la quale è nata, ha prosperato, e si è spenta l'arte cretese-micenea.

Tutte le manifestazioni artistiche di questa civiltà prodigiosa sono poste in luce dal Ducati con ordine e chiarezza, e le documentazioni, scelte con scrupolosa cura, offrono un quadro preciso della vita civile e religiosa. Così i rapporti della civiltà cretese-micenea con il mondo egizio ed orientale (p. 93 sgg.) risultano assai bene definiti in base alle ultime ricerche ed ai più recenti studi.

Ottimamente scelta è l'isola di Cipro come centro di osservazione nell'ultima fase del periodo miceneo, per la sua situazione intermediaria fra la costa asiatica e l'*hinterland* mediterraneo. In Cipro (p. 90 sgg.; 115 sgg.) si mantennero vive le tradizioni dell'arte cretese-micenea, sotto l'influenza della civiltà siro-hetea, anche nel successivo periodo geometrico. Al tramonto della civiltà cretese-micenea, l'arte cade in quella fase giustamente denominata il medio-evo ellenico. Nuove forme d'arte sorgono e si diffondono con il grandioso movimento di conquiste, con la fondazione delle prime colonie. Il Ducati riesce ad offrirci un quadro abbastanza lucido di questa oscura fase primitiva dell'arte classica arcaica, studiando l'origine e la diffusione delle varie forme geometriche, nei prodotti principalmente del bronzo e della ceramica, nè trascura di occuparsi dell'arte fenicio-cipriota, dalla quale dipende la corrente dell'arte così detta orientalizzante, vivificatrice delle antiche tradizioni dell'arte micenea in piena arte geometrica. Devo osservare che questo influsso dell'arte orientalizzante, giunto in Italia, non come un lontano riflesso, ma direttamente con i commerci marittimi, è stato svolto dall'Autore in modo un po' limitato, ed egli stesso è costretto a ritornarvi sopra più tardi, parlando della prima penetrazione in Italia dell' arte ionica.

Buono è il quadro della fase ionico-arcaica (p. 138 sgg.) nello studio delle origini dell'architettura templare, ricollegate alle forme del *megaron* dei palazzi seriori micenei, ed in quello delle origini della scultura, ove si mantiene in un giusto equili-

brio fra le discordanti teorie dei panionisti e dei pancretisti. Ma soprattutto per le arti minori riesce interessante ed utile la classificazione della ceramica, in cui le due grandi correnti, la ionica e l'argiva, sono state opportunamente divise in diversi gruppi stilistici desunti dai principali centri di produzione. La fase ionico-attica (p. 206 sgg.), che segna il pieno trionfo della tecnica, è ritratta in tutti i suoi molteplici aspetti, nell' architettura, nella scultura e nei riflessi che mostra la ceramografia della grande arte pittorica di Polignoto.

Venendo al periodo aureo dell'arte greca dei secoli V e IV, le diverse fasi risultano ben determinate dall' attività creativa dei grandi maestri che ne danno l'impronta. Attorno a Fidia ed al Partenone (p. 335 sgg.) l'Autore tratteggia lo svolgimento dell' arte grandiosa, severa, ideale, della scuola attica, accanto alla quale non dimentica di porre nel dovuto risalto il benefico influsso esercitato dalla scuola argiva con Policleto (p. 375 sgg.). La fase di transizione all'arte del IV secolo (p. 394 sgg.), riesce abbastanza bene lumeggiata dalla documentazione monumentale opportunamente scelta. L'attività artistica dei grandi scultori del IV secolo, Scopa, Prassitele, Lisippo (pp. 465-511), è seguìta nelle opere di sicura attribuzione, dalle quali si possono rilevare i caratteri stilistici di ciascuno; attorno a tali opere altre ne troviamo raggruppate, ben scelte fra le discordanti teorie degli attribuzionisti. Ponendo opportunamente in rilievo l'influsso esercitato dai grandi maestri sullo svolgimento artistico del tempo che fu loro, il Ducati non ha dimenticato di studiare i segni particolari e le impronte proprie delle loro personalità, le quali, affermandosi nei vari indirizzi e nelle varie scuole, non si perdono, nè sfumano nello sfondo storico della trattazione. Di questi migliori periodi dall' arte greca, e delle singole fasi di essi, il quadro è completato con lo studio delle propagini e dei lontani riflessi anche al di fuori del mondo greco. Sono degli *excursus* utilissimi che mettono in evidenza la fortuna di determinati soggetti, il loro adattamento a concezioni religiose diverse, lo sviluppo di alcune forme artistiche e di alcuni particolari elementi tecnici e decorativi nelle arti minori.

L'arte ellenistica, estesa per ogni parte del mondo antico, è bene studiata nelle sue origini e nei caratteri peculiari sotto i quali si presenta nei principali centri di fioritura: Pergamo in Asia Minore, e più tardi Rodi, ed Alessandria in Egitto. Così sulla diffusione dell'ellenismo in Italia ed a Roma, l'autore si sofferma giustamente a considerare quelle particolari forme dell' arte che più tardi si svilupperanno sotto lo spirito nuovo e rinascente dell'arte romana.

L'arte romana, del periodo imperiale, nella sua prima fase (p. 655 sgg.), non è infatti che la continuazione dell'arte ellenistica, nonostante che prenda una fisonomia tutta propria, nell'architettura e nell'arte decorativa. Per l'architettura del periodo augusteo, il Ducati ha giustamente tenuto in conto gli ottimi recenti studi del Weigand sui templi di Baalbek, e nello svolgimento dell'arte decorativa e pittorica gli hanno servito di caposaldo i ben distinti stili pittorici pompeiani. Posto in evidenza è pure il risveglio nella scultura dei capolavori della grande arte greca, riprodotti ed imitati dalla scuola neo-attica; bene studiata nei suoi caratteri di idealismo e di verismo è l'arte del ritratto.

Nella seconda fase dell' arte romana imperiale da Adriano a Costantino, il Ducati (p. 754 sgg.) pone in risalto il carattere eclettico, il sorgere di quella specie di barocchismo, nell' architettura, per il sovraccaricarsi degli elementi decorativi, e nella scultura, per l'accentuata espressione patetica nell' imitazione delle opere dell'arte ellenistica. L'arte cristiana svoltasi nelle due prime fasi entro le

catacombe appare alla luce del sole da Costantino in poi (p. 830 sgg.). L'Autore ci fa assistere al doloroso epilogo al tracollo cioè del classicismo in tutte le forme dell' arte.

Riassumendo mi sembra che il Ducati, nel disegno storico di questo suo manuale, abbia cercato, e vi sia quasi costantemente riuscito, di presentare un quadro completo di tutte le manifestazioni dell' arte antica per ciascun periodo ed anche per ogni singola fase di esso. Leggendo il volume, il lettore potrà cogliere i caratteri peculiari nelle opere della grande arte non solo, ma anche in quelle delle arti minori, le quali, legate ai prodotti dell' industria, pongono in più diretto contatto con la vita civile del cui sentimento artistico sono l'espressione più genuina e più sincera. Il manuale del Ducati riesce, come era nell' intento dell'Autore, un libro utile di consultazione, sia per lo studioso che desidera orientarsi nella conoscenza di determinati stadi dell'arte antica, sia per colui che voglia formarsi di tutto lo svolgimento di essa un' idea esatta e completa. Per entrambi possono servire le documentazioni monumentali poste a caratterizzare ciascun periodo, poichè sono scelte con cura e ben analizzate; quantunque non sempre felicemente riprodotte, colpa quest' ultima più dell'Editore che dell'Autore. A qualcuno farà impressione nel vedere, ad opere celebri del periodo aureo dell' arte greca, raccostate opere umili e rozze di diverse civiltà che rappresentano o lontane propagini o tardi riflessi. Ma in tale novità di metodo sta invece, a mio parere, la bontà del manuale del Ducati, che permette di osservare l'arte greca, nei diversi stadi del suo svolgimento, non solo nel suo ambiente, ma anche fuori di esso. Molto istruttivo ad esempio riesce per l'arte etrusca seguire tutto il movimento di trasformazione e riconoscere a colpo d'occhio le influenze dirette dell'arte greca ; così possiamo vedere la ripercussione di ondate estreme dell'arte greca in rozzi prodotti dell'Europa centrale e perfino in India dopo la conquista di Alessandro.

In appendice al manuale il Ducati ha avuto la felice idea di porre una *Cronistoria archeologica* riassuntiva, dalla quale si può desumere tutto il movimento degli studi e delle scoperte archeologiche ; ad ornamento di essa l'Autore ha pensato di collocare una buona scelta di riproduzioni di antiche stampe che concorrono a completare la visione storica dei più importanti monumenti. Noto per incidenza, non per fare un rilievo all'Autore, dato il carattere sommario della sua cronistoria, che si suole comunemente trascurare un documento che io ritengo del più alto valore: la carta catalana del 1380, ove i Catalani, dominatori allora in Atene, si rivolgono al loro re, Pietro III, perchè invii dei soldati a custodire « *la pus richa joya qui al mont sia* », il Partenone. È la prima pubblica manifestazione del sentimento estetico che ha suscitato questa meraviglia dell' arte greca.

Degli altri indici che troviamo in Appendice, utile è quello dei principali Musei ; non così si può dire dell' indice bibliografico: il disegno storico della trattazione e le proporzioni di essa avrebbero, a parer mio, richiesto un breve indice bibliografico alla fine di ciascun periodo, con le opere indispensabili di consultazione per chiunque desiderasse allargare ed approfondire la sua coltura.

Con l'augurio di una prossima ristampa del manuale, rivolgo all'Autore tale raccomandazione, richiamando in pari tempo all'Editore la necessità di rinnovare molte riproduzioni mal riuscite, anche di monumenti celebri, che diminuiscono alquanto il valore dell'opera.

A. MINTO.

L' "ILIADE" IN FINNICO[1]

Che per tradurre un poeta occorra soprattutto essere poeta, è massima generale, verificata, in più casi particolari: notissimo fra noi quello del Monti, « il traduttor dei traduttor d'Omero ». Non credo che le cognizioni di greco di Otto Manninen superino di molto quelle del suo predecessore italiano; che lo vinca, nell'insieme, come traduttore della grande epopea omerica, non mi par dubbio, nè parrà a chi confronti con l'originale la magnifica versione che ce ne offre. Non siamo in molti, in Italia e anche fuori d'Italia, a poter fare questo confronto; tanto più mi è sembrato doveroso segnalare, in questo periodico consacrato alla diffusione e al retto apprezzamento del classicismo, l'opera geniale e coscienziosa di un figlio della remota terra dei mille laghi, dove la cultura è tenuta in altissimo conto e l'attività dei dotti, scienziati puri e divulgatori, critici e traduttori, è incessante e ricca de' più bei frutti. Pochi, finora, nel campo delle letterature classiche: benchè sin dal 1856, quando da appena un ventennio la lingua finnica era entrata nell'uso letterario, si avesse già, per opera del Forsberg, una versione delle *Vite* di Cornelio Nepote, notevolissima dal punto di vista stilistico e lessicale. Il Lönnrot stesso, il celebre raccoglitore e diaschevasta dei runi kalevaliani, si era provato a tradurre, in esametri, qualche brano dell'*Odissea* e qualche altro saggio ne diedero l'Ingman e altri. Ma occorreva che la lingua si arricchisse, si facesse più duttile e varia, che si affinassero arte e sentimento della poesia, perchè la mirabile parola di Omero fosse degnamente interpretata.

È soprattutto alla sua straordinaria padronanza della lingua finnica, in tutte le sue fasi e peculiarità (della quale il Manninen ha dato prova sia come poeta originale delicato e profondo, sia come inarrivabile traduttore del Runeberg, Heine, Molière), che egli deve la riuscita della sua traduzione, così bella di forma come fedele di contenuto. E fedele non perchè segua il greco parola per parola, come per es. il Voss, ma perchè — come osserva un autorevole critico (il Rein, nella rivista *Nya Argus* del 16 maggio 1920) — « risveglia nei *suoi* lettori le stesse immagini, pensieri e sentimenti che risveglia l'originale nei *suoi*. Il merito della versione del M. sta appunto in questo, che si sente meno come tale che come opera originale ». Elogio maggiore non sapremmo dire. Ma dobbiamo pur aggiungere che, per quanto può giudicare uno straniero, l'esametro si snoda or grave e solenne, or agile e vivace, sempre armonioso e spontaneo: il che deve esser costato non piccolo nè breve sforzo al traduttore, data l'indole della sua lingua materna, che accenta ogni parola sulla prima sillaba. E quanta ricchezza di nuovi vocaboli dev'esserle venuta da questo tesoro di poesia così amorosamente interpretato! Vocaboli che, come è avvenuto in tante altre lingue, passeranno dalla scuola e dal libro nella vita. La copia maggiore viene naturalmente dai composti: *iso-pauhuinen πολύφλοισβος*, *askel-nopsa πόδας ὠκύς*, *helo-olka λευκώλενος*,

[1] HOMEROS, *Ilias* suomentanut O. MANNINEN. Porvoossa, V. Söderström, s. a. (1920), in-8° gr., pp. 565-100.

heilura harja *κορυθαιόλος*, *laahova-vaippa* *ἑλκεσίπεπλος*, *moni-neuvo* *πολύμητις* e tanti altri. Quando la traduzione letterale poteva suscitare immagini o ridicole o repugnanti o troppo strane a chi non può immediatamente afferrare l'antico valore del composto (come per noi l'*occhibovina* e simili), il M. lo ha modificato o lo ha « interpretato » : *βοῶπις* diventa *loistava-silmä* (occhilucente) o *vaka-silmä* (occhio fermo, serio, grave). Se un maggior numero di lettori potesse seguirmi, metterebbe conto di riscontrare ora la esattezza della traduzione (per es. VI, 404: *ἤτοι ὁ μὲν μείδησεν ἰδὼν ἐς παῖδα σιωπῇ* *ääneti pienoistaan hymysilmin katseli Hektor* = silenziosamente il suo piccino con occhi sorridenti guardò E.), ora qualche felice sostituzione o « completamento » (per es. XXII, 361 : *Ὣς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψεν* *Noin hänen virkkaissaan tuli loppu ja kuolema tumma* = di lui così parlante venne la fine e la morte buia ; I 5 *Διὸς βουλή* *Zeun ikiueuvo* = di Z. l'eterno consiglio), ora un' apparente divergenza che, a guardar meglio, si rivela per una fine percezione del senso originale, per quella che l'Herder chiamava « die Blüthe des Verständnisses » (per es. XXII, 363: *ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ' ἀδροτῆτα καὶ ἥβην* *surren sankaritöilt'elon nuoren erkanemistaan* = lamentando il distacco della giovane vita dalle eroiche gesta).

Le cento pagine di note aggiunte dal prof. Tudeer sono un modello di sobria e accurata illustrazione di ciò che il testo offre di difficile o d'inusitato a lettori cui il mondo classico, e l'omerico in ispecie, non è familiare. Il volume è riuscito perfetto anche dal lato artistico, ornato com' è di figure riprodotte in gran parte da pitture vascolari e stampato su carta quale ormai quasi sola la Finlandia, con la sua sterminata ricchezza di materia prima, può permettersi di adoperare per libri destinati a un largo pubblico. Non saprei chiudere questo breve cenno senza l'augurio, spontaneo e sentito, che alla traduzione dell'*Iliade* tenga dietro quella dell'*Odissea* : con la quale il M. aggiungerà un nuovo titolo alla gratitudine del suo paese e si guadagnerà un numero ancor più grande di lettori intenti e deliziati.

P. E. PAVOLINI.

RECENSIONI

Σπυρίδων Π. Λάμπρος 1851-1919. *Ἀθήνησιν*, 1920, in-8°, p. 152.

La vita di Spiridione Lambros fu tutta dedicata alla scienza e alla patria. Il volume che la *pietas* della vedova, di alunni e colleghi dedica ora alla sua memoria — e che si apre con una commossa e commovente biografia dettata da A. Skias — è un altro documento della sua mirabile e quasi incredibile attività, del suo sapere, egualmente esteso e profondo, nel vasto campo della storia e filologia greca, soprattutto medievale e moderna. La bibliografia de' suoi scritti, curata da una sua alunna, la signorina dr. Calliope Giotsalitis, comprende 479 numeri, con circa 60 volumi, di cui 13 di quel *Νέος Ἑλληνομνήμων*, da Lui fondato e diretto e quasi esclusivamente redatto, vero tesoro di ricerche e documenti intorno alla storia e letteratura, sì dotta che popolare, di Bisanzio e della Grecia moderna.

L'elenco (compilato da G. Charitakis) delle opere inedite, alcune delle quali di grande mole, dei materiali già raccolti per futuri lavori, delle innumerevoli copie di manoscritti, si estende per 45 fitte pagine! Ci sentiamo compresi di ammirazione e rispetto per l'infaticabile studioso, che non si chiuse fra le mura della sua ricchissima biblioteca e degli archivi da Lui con tanto amore frugati e con tanta competenza illustrati, ma ricoprì con onore alti uffici pubblici, cooperò validamente alla cultura del suo paese, ne fu onorato rappresentante in varie missioni all'estero. Gli ultimi anni gli furono amareggiati da dolorose vicende, e le persecuzioni e l'esilio aggravarono certo la malattia che in breve minò e distrusse la sua robustissima fibra. Fra i dotti di fama mondiale, fra quelli che più fecero per il progresso degli studi storici e filologici, la Grecia potrà e dovrà sempre ricordare con orgoglio questo suo nobile figlio.

P. E. Pavolini.

P. Mignosi, *Il mito di Socrate.* (Collana di erudizione e di critica diretta da I. Costanza, n. 3). — Palermo, E. Priulla, 1921, di pp. 156.

Il Mignosi è l'ennesimo studioso che si occupi della vessatissima questione dell'uso delle fonti antiche per la biografia di Socrate. Delle tre posizioni diverse che furono seguìte dagli studiosi, quella di considerare unica fonte storica Senofonte, quella di prestar fede solo a Platone, e quella di integrare Senofonte con Platone, egli segue nettamente la prima. Ma le prove ch'egli dà del valore storico e filosofico delle opere di Senofonte sono, a parer mio, discutibilissime. È vero che in Senofonte troviamo un Socrate completo, ma nulla prova che questo sia il Socrate reale, invece di un *ideale senofonteo*. Per conto mio sono convinto col M. che il Socrate di Platone sia troppo grande, ma sono altrettanto convinto che quello di Senofonte sia troppo piccolo.

D'altronde per dimostrare la sua tesi l'A. avrebbe dovuto fare opera assai più diffusa e convincente di critica contro gli argomenti esposti in contrario da tanti studiosi; pare anzi ch'egli ignori gli studi più recenti e più autorevoli, come ad es. quelli del Burnet. Molte delle opere ch'egli cita non gli sono probabilmente note che attraverso gli scritti del Kiesow, contro cui l'A. ama polemizzare. La tesi del M., che ci sia un mito di Socrate, come di Budda, di Cristo e di S. Francesco, e che il Socrate vero ci sfugga, che in Senofonte, in Platone e in Aristotele abbiamo tre Socrati che incarnano le idee di tre momenti successivi della storia della filosofia è acuta, ma non mi pare sufficiente; si tratta di tre Socrati ideali, ma il Socrate vero poteva essere assai più complesso e moderno di quello datoci da Senofonte, il quale può segnare un regresso.

Non intendo discutere il concetto che di Socrate si è fatto il M.: cfr. ad es. p. 14: « Socrate è il più onesto, il più noioso, il meno agile dei.... sofisti »; quel che ritengo dubbio è che l'A. abbia una conoscenza molto precisa dei sofisti stessi (p. 111 segg.): probabilmente gli è sfuggita la recente scoperta del papiro di Antifonte (*Oxyr. Pap.*, XI, n. 1364) e le memorie illustrative conseguenti, ad es. del nostro Bignone. Per la bibliografia socratica egli rimanda spesso al commento dei *Memorabili* di Senofonte di A. Corradi, Torino, Loescher, 1892; ma ognuno vede ch'era assai meglio giovarsi almeno della seconda edizione, rifatta e recente, del 1920. Quindi non è da stupire che l'A. si dimostri poco al corrente de' più recenti dibattiti sull'età e sull'autenticità delle opere di Senofonte (cfr. ad

es. quanto dice a p. 83 per le cosiddette lettere di Senofonte riferite da Stobeo); e come ritenga (p. 80) uno dei più *recenti* affermatori della priorità del *Convito* Senofonteo sul Platonico il Bonghi, che ne scrisse nel 1888. Qua e là si leggono affermazioni assai discutibili di carattere storico: così non riesco a intendere quanto leggo a p. 113 per il periodo della sofistica: « quando si rovesciò il potere dei tre (Pericle, Cimone ed Efialte) in favore dell' instaurazione democratica.... »

Grandissima la scorrettezza tipografica, specie nelle citazioni greche e nella bibliografia straniera; per il greco basti dire che a pag. 50 si legge *γνõϑιβεαντόν*, a pag. 96 *γνõτι βεαυτόν* e a pag. 124 *γνõϑι σεαυτόν*!

L. Pareti.

Alice Brenot, *Recherches sur l'éphébie attique et en particulier sur la date de l'institution* (« Bibl. de l'École des Hautes Études », n. 229). — Paris, Champion, 1920, di pp. XXVII-52.

La tesi dell'A. non è eccessivamente nuova: l'efebia è ignota a Tucidide, a Senofonte e a Platone; il più antico testo epigrafico che v'allude è del 335-4, la legge di Epicrate che vi si riferiva dev'essere del 336-5: l'istituzione sorse come conseguenza della battaglia perduta di Cheronea del 338. Aristotele parlò nell'*'Aϑ. πολ.* dell'efebia quand'essa esisteva da un decennio: di qui una prova che l'*'Aϑ. πολ.* è posteriore alla *Politica*. In realtà che l'efebia fosse radicalmente ricostituita circa il 335 avevano già notato il Wilamowitz (*Arist. u. Athen*, I, 191 segg., 353 segg.) ed il Beloch (*Gr. Gesch.*[1], II, 614); che prima d'allora, pur valendosi talora dei soldati più giovani, mancasse un' organizzazione efebica vera e propria aveva dimostrato il Bryant (« Harvard Studies in Classical Philology », XVIII, 79 segg.); che punto di partenza sia la battaglia di Cheronea troviamo sostenuto, tra gli altri, dal Ferguson (*Hellenistic Athens*, p. 8, n. 4). Opere queste, tranne quella del Wilamowitz, che paiono sfuggite all'A. (cfr. la bibliografia a p. XXI sgg.);

Qua e là incontriamo qualche peregrinità: ad es., « La *συσσιτιά* » (p. XVII), gli Spartani che durante la guerra Archidamica temono gli Ateniesi, popolo d'atleti (p. 7); Socrate che nel 371 aveva bevuto la cicuta « depuis plus de vingt ans » (p. 24). Non troppo corretta la trascrizione dei testi greci.

L. P.

F. G. De Pachtère. *La table hypothécaire de Veleia.* (« Bibl. de l'École des Hautes Études », n. 228). — Paris, Champion, 1920, di pp. XIX-119.

Felice De Pachtère, autore tra l'altro di un' opera premiata dall'Académie française su « Parigi nell'età gallo-romana », e del 3° volume dell'*Inventaire de mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, dedicato all'Africa proconsolare, alla Numidia e alla Mauretania, morì in guerra, in Macedonia nel 1916, quando aveva appena raggiunti i 35 anni. Tra le note manoscritte ch'egli lasciò si rinvenne anche uno studio pronto per la stampa, una memoria già presentata all'Académie nel 1909 sulla tavola ipotecaria di Veleia, col sottotitolo: « La proprietà fondiaria nell'Apennino di Piacenza secondo la tavola di Veleia ». Tale memoria viene ora pubblicata con una prefazione di C. Jullian, e con una nota biografica o bibliografica di C. Girard.

Uno studio accurato sulla tavola di Veleia mancava, perchè troppi studiosi dal Maffei al Desjardins ne avevano parlato solo indirettamente dicendo della *istituzione alimentaria*, ed altri se n'erano occupati solo per i dati toponomastici; anche l'acuta memoria del Mommsen è troppo breve e si ferma alla teoria. L'iscrizione lunghissima, di 671 linee oltre il preambolo, che concerne 50 proprietari e 323 terre per un valore complessivo di forse 20 milioni di sesterzi, si prestava come vero catalogo fondiario per ricerche più accurate. L'A. nella memoria che abbiamo dinanzi si propose appunto di collocare la proprietà veleiate nel suo ambiente geografico, poi nel quadro dei suoi *pagi*, di chiarirne le origini, e di tracciare la storia della piccola proprietà seguendo lo sviluppo del latifondo, e infine di spiegare l'intervento finanziario di Traiano. Ecco i principali risultati.

Veleia, la quale sorgeva sul fianco nord-occidentale del monte Moria, aveva un territorio tutto collinoso e montano, confinante con quelli di Parma, di Piacenza, di Libarna e di Lucca; territorio poco fertile ora, come poco fertile doveva essere nei tempi antichi, utilizzabile in gran parte solo per il pascolo: per questo più di un terzo del valore fondiario dichiarato nella *tabula* riguarda esclusivamente dei *saltus*, donde è facile dedurre, dato il poco valore che doveva avere tale terra di fronte a quella coltivabile, la grandissima superficie complessiva di quei *saltus*. Il territorio di Veleia era poi diviso in tanti *pagi* che ci compaiono come unità territoriali, come cantoni regionali meno vasti degli attuali comuni, con confini un po' vaghi: alcuni *pagi* di confine erano solo parzialmente nel territorio di Veleia, mentre per il resto appartenevano ad altre città, donde la conclusione del P. (p. 26) che la divisione in *pagi* sia più antica dell'origine delle città (veramente se ne può al più dedurre una priorità dei *pagi* sulla fissazione dei confini storici di quelle città).

L'iscrizione di Veleia ci fornisce una ricca messe di termini toponomastici ed onomastici: l'A. cerca di dedurre dai radicali o dai suffissi non italici di parte di quei termini, qualche notizia di carattere etnico: egli riesce a distinguere un gruppo di termini di origine ligure, ed un gruppo di origine celtica: ed invero prima del dominio romano Liguri e Celti si disputarono anche quella zona appenninica. Certamente in molti casi singoli si può dubitare dei risultati cui giunge l'A.: alcuni dei termini ch'egli crede celtici potranno essere invece liguri, e viceversa, e certamente sarebbe stato bene ch'egli avesse esaminata anche la possibilità di influssi etruschi, sia pure per escluderla; ma nel complesso è ricerca utile. E sarebbe tanto più utile, anche per le questioni topografiche connesse, se l'A. avesse potuto raccogliere gli elementi di confronto della toponomastica medievale e moderna.

La proprietà locale nel suo insieme risale per quelle terre al periodo preromano, e fu riconosciuta dai Romani. Le terre erano divise in *fundi* e *saltus*, privati quelli, ora pubblici ora privati questi. Un gruppo di proprietari di *fundi* poteva poi avere l'uso collettivo di *communiones*, terreni incolti attigui ai loro poderi. Il frazionamento della proprietà non restò immutata: accanto al fondo che venne suddiviso in più parti, abbiamo più fondi che si riunirono. Questo secondo caso si avverò di preferenza nelle parti piane: accanto al frazionamento minimo delle parti più alte e sterili, si ha dunque la formazione dei *latifondi* in quelle più basse e fertili. E perchè il lavoro del suolo in montagna era duro, i primi coltivatori emigravano, sostituiti da nuovi coloni, per lo più liberti; e sono questi nuovi coloni che in genere riuscirono a mettere insieme in breve tempo sulla ro-

vina della piccola proprietà e impossessandosi dei terreni pubblici, le grandi proprietà fino a raggiungere veri latifondi. Ma sorta per una crisi economica la grande proprietà veleiate rischiò di cadere per un' altra crisi economica; per la mancanza di denaro liquido: per salvarsi si dovette ricorrere alla cassa di credito agricolo istituita da Traiano, da cui vennero imprestiti, in base al valore dei vari fondi.

In conclusione: il lavoro del P. è un utile contributo alla storia finanziaria ed agricola dell' Italia antica.

Luigi Pareti.

NECROLOGIO

FRANCESCO GARIN

È morto il 26 luglio scorso quasi improvvisamente qui a Firenze, dove era professore di materie letterarie nelle classi superiori del Ginnasio Galilei; era nato il 19 marzo 1881 a Cagliari, ma era cresciuto e aveva studiato fin da bimbo in Toscana; dalla Toscana si era staccato un po' a malincuore per girare, maestro di scuole medie, tutta, si può dire, l'Italia, ed era molto contento di essere, finalmente, tornato in Toscana e a Firenze. La sua opera di grecista non è stata sporadica, saltuaria, ma intesa tutta a due argomenti, che si era scelti ancora studente, e dai quali non si allontanò se non una volta sola, per pubblicare due compendi laurenziani *περι διαλέκτων*: intendo, la storia del romanzo e il testo di Teocrito e dei commenti a Teocrito. Chè propria del suo ingegno non era nè facilità straordinaria nè eccitabilità, ma tenacia, sorretta da senso fine di lingua e da capacità di ragionare dirittamente. Quand'egli aveva già raccolto molto materiale per un' edizione di Teocrito, uscì, inaspettata, quella del Wilamowitz; si rivolse agli scolii, e fu ancora una volta precorso dal Wendel. Cosicchè del molto che aveva per queste edizioni raccolto, poichè non volle mai pubblicare se non ciò che era utile, stampò solo minuzie. Ma queste minuzie formano tutt' insieme un manipolo abbondante e pieno. La stima per lui cresce, quando si rifletta che egli per compiere tutta la sua opera, quella edita e quella inedita, dovè, poichè era insegnante, profittare di ogni ritaglio di tempo, sacrificare talvolta le vacanze, combattere per lo più contro l' incomodo di sedi rimote da ogni cultura filologica. Fu, mi si dice, maestro ottimo, eppure per insegnar bene, cioè per aprirsi con i giovani, egli dovette vincere una certa ritrosia della sua indole, un po' schiva, quasi timida: gliene dette la forza l'affetto al dovere e l'affetto ai giovani, perchè era indole insieme scrupolosa e, una volta che si era aperta, francamente amorosa. Eppure questo maestro ottimo, questo studioso indefesso ha avuto carriera meno brillante di altri men buoni di lui, perchè non sapeva nè acconciarsi a scrivere titoli, nè « farsi valere », cioè parere più di quello che era. Anche con la famiglia è stato affettuosissimo.

Giorgio Pasquali.

SUPPLEMENTO ALL'ELENCO DEI SOCI.

O. Aocolti Clara, Firenze
» Accordo Prof. Antonino, Trapani
» Amicucci Prof. Zefferino, Nuoro
» Benedetti Dott. Alberto, Trieste
» Bertuzzi Laura, Firenze
» Bestassi, Firenze
» Bettini Lidia, Firenze
» Branella Prof. Guido, Ascoli Piceno
» Cerocchi Luisa, Firenze
» Cerù Bianca, Firenze
» Chiminelli Pietro, Firenze
» Ciubelli Prof. Dott. Andrea, Pola
» Colao Dott. Giuseppe, Catanzaro
» Corsonello Carlo, Cosenza
» Cova Riccardo, Varese
» De Marchi Prof. Fortunato, Oneglia
» De Stefano Prof. Francesco Capodistria
» Dicosola Clelia, Firenze
» Greco Ofelia, Firenze
» Imparato Giuseppina, Castellammare di Stabia
» Imperatore Prof. Cesare, Ascoli Piceno
» Istituto Tecnico e Scuola Tecnica, Gorizia
A. Iobbi Carlo, Fermo
O. Liceo Ginnasio R. Filangieri, Monteleone Calabro
» Magnolfi Fernanda, Firenze
» Marchesi Lina, Firenze
» Mondon Pierina, Firenze
» Morpurgo Prof. Aldo, Trieste
» Mosseddu Iolanda, Firenze
» Negro Prof. Innocenzo, Lecce
» Nozzoli Anna, Firenze
» Olivier Prof. Franck, Lausanne
» Papini Giovanni, Firenze
» Paravizzini Alfredo, Catania
» Pecchiai Pio, Milano
» Peronetti Clara, Firenze
» Perret Mr. F. L., Firenze
» Pesenti Prof. Giovanni, Crema
» Pezzuto Prof. Oronzo, Lecce
» Pieri Vittorina, Firenze
» Puglioli Giorgina, Firenze
» Rossi Dott. Pietro Giacinto, Genova
« Ruberti Alberta, Firenze
» Seita Anna, Firenze
» Sichi Margherita, Firenze
» Solari Giovanna, Firenze
» Tafuri Lelio, Lecce
» Taschera Ada, S. Giorgio Mantova
» Urbanaz Prof. Guglielmo, Pola
» Volpis Prof. Dott. Leone, Pola

PUBBLICAZIONI RICEVUTE IN DONO.

W. A. OLDFATHER. *Notes on the text of Asklepiodotos III.* (Estr. da « American Journal of Phylology », XLI, 2, pp. 127-146).

G. PASCOLI. *I poemetti latini di soggetto Virgiliano e Oraziano,* per la prima volta tradotti di A. GANDIGLIO. Bologna, Zanichelli, 1920, di pp. XXIX-217.

R. PETTAZZONI. *La religione di Zarathustra* (Storia delle Religioni, vol. I). Bologna, Zanichelli, 1920, di pp. XXII-260.

PLAUTO. *Commedie.* Tradotte in versi ital. da A. ALTEROCCA. (« Gli Immortali », serie II, vol. 66-67-68). Milano, Istit. edit. ital., 3 vol. di pp. 353-353-371.

Répertoire d'art et d'Archéologie. (Public. de l'Univ. de Paris). Deuxième trimestre 1918-1919, fasc. 22. Paris, Biblioth. d'Art et d'Archéol., 1920, da p. 113 a p. 346.

B. L. ULLMAN. *The present status of the satura question.* (Estratto da « Studies in Philology », XVII, 4, 1920, pp. 379–401).

LUIGI PARETI, *Direttore.* — GIUSEPPE SANTINI, *Gerente responsabile.*

181-1921 — Firenze - Stab. Tipografico Enrico Ariani, Via San Gallo, 33.

Nuova Serie - Anno II Luglio-Agosto-Settembre 1921 N. 7-8-9

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO	Abbonamento annuale . L. 15.—	AMMINISTRAZIONE
Prof. L. PARETI	Un numero separato . . » 1.50	Casa Editrice Felice Le Monnier
Firenze — 2, Piazza S. Marco	Un fascicolo trimestrale. » 4 50	Via S. Gallo, 33 - Firenze

L'ANTICHITÀ CLASSICA NELLA 'COMMEDIA' [1]

Accade talora, e non soltanto ne' romanzi, che una nobile famiglia, venuta in miseria, si riduca a vivere in un angolo del suo maniero o del suo palagio, straniandosi dalle memorie dell'avita potenza e ricchezza. Tutto il resto dell'edificio è andato e va ogni giorno in rovina, o per offese esterne o per quella incuria forzata cui la povertà costringe. Poca suppellettile antica basta alla famiglia; ma a grado a grado entrano in casa oggetti nuovi, affatto disformi da quella per lo stile e per l'ufficio, più confacenti invece alle nuove occupazioni dei padroni, però talvolta preziosi come germi di future forme di vita: e qua una sala che fu armeria si riempie di strumenti agricoli, colà al posto di una vecchia spinetta si vede un telaio. E accade pure che quella famiglia rifaccia a poco a poco la sua fortuna: ed eccola darsi a restaurare una parte dell'edificio, eccola intenta a snidare, a spolverare, a rimet-

[1]) Conferenza tenuta il 13 giugno 1921 nell'Aula Magna della R. Università di Pavia, per incarico di quel 'Comitato per le onoranze a Dante'. Poichè essa era destinata a un pubblico non di specialisti nè unicamente di cultori delle lettere, l'autore vuole che tal quale apparisca nel nostro periodico, che pur ama rivolgersi anche al più vario pubblico. Perciò non aggiunge note a difesa delle sue vedute o delle interpretazioni date o accolte da lui. Solo osserva, a proposito dell'Ulisse dantesco, come non si possa in nessun modo consentire con coloro che ragionano così: « chi, leggendo la narrazione del 'folle volo', ricorda più che Ulisse è punito? » Chi ha letto o quel che precede e quel che segue, chi sappia quale importanza dia Dante al suo sistema penale e all'applicazione di esso (e in ciò anche come artista), chi ammiri la invenzione della fiamma che croscia nel dar la via alle parole ecc. devo ricordare; certo poi se ne ricordava Dante stesso, e questo è l'importante — se i moderni sono talora unilaterali, Dante è poliedrico — per il concetto politico crede inoltre l'autore che, se non doveroso, sia per lo meno lecito stare col Carducci (« odio il tuo santo impero », *Nuove Rime*, XVI).

tere a nuovo l'antica suppellettile; finchè, giunta ad un' ala affatto demolita, la ricostruisce tutta da capo, e poi aggiunge alle vecchie nuove costruzioni, in un nuovo stile, e tutto il castello o palagio entra in un nuovo periodo della sua storia.

La nobil famiglia è il popolo italiano; il suo palagio avito è l'antichità classica; il tempo della sua miseria e del suo straniarsi delle antiche memorie è l'alto medioevo; il tempo del lavoro fecondo per rifarsi la fortuna è il secondo periodo dell'età di mezzo che la luce di Dante illumina e che prelude al rinascimento.

La famiglia decaduta viveva pure in parte del suo palagio, con parte della sua suppellettile; ma quasi per forza, senza coscienza, senza volontà. Ciò che caratterizza il suo risollevarsi, fino al principio di una novella storia, è la rinnovata coscienza, è la volontà di rannodarsi alle insigni tradizioni del passato. Anche nel suo risollevarsi la nobil famiglia avrà potuto continuare a godere in qualche modo le stanze in cui s' era prima ristretta, la suppellettile che aveva in uso, così come s' eran ridotte per modificazioni e semplificazioni e aggiunte; ma non è questo l' importante. Ciò che importa, a questo punto, è quanto si va *di propria iniziativa* scovando dalle soffitte e dai ripostigli, quanto si va restaurando e ripristinando. Così è pure dell'opera maggiore di Dante. Molti elementi della *Commedia* hanno le loro radici nell'antichità classica, e pur non cessano di essere medioevali. La filosofia, le scienze come la geografia, l'astronomia eccetera, erano la vecchia suppellettile rimasta alla famiglia impoverita nelle sue poche stanze; così come l'avevan conciata semplificazioni, riattamenti, aggiunte, e, fuor di metafora, sunti e commenti che tenevano il luogo dei non più letti autori classici. Non si potrebbe immaginare che Dante o altro contemporaneo adottasse, per esempio, una cosmologia diversa dalla tolemaica; nè pertanto l'attenersi al sistema tolemaico potrebbe essere addotto, in Dante o in altro autore, come prova di classicismo. Ma ben si può immaginare che Dante intraprendesse da solo il viaggio d'oltre tomba; ed egli invece ha voluto darsi una guida, un Mentore: Ben è lecito pensare ch' egli poteva scegliere per sua guida un patriarca biblico, un profeta, un santo, un devoto, un antenato già assunto al paradiso, come Cacciaguida, che gli apparisse in visione e lo guidasse nei regni dei morti per la sua salvazione; ed egli ha voluto per guida Virgilio. Virgilio stesso poteva essere nel viaggio dantesco o in tutto o prevalentemente quello ch' era diventato nelle leggende medioevali, cioè un mago; ma nel Virgilio dantesco sono quasi del tutto scomparsi i tratti del mago medioevale, sicchè solo con molta prudenza si potreb-

bero ricondurre ad essi quella specie di onniscienza che Dante gli attribuisce, il potere di vincere tutte le difficoltà fuor che una singolarissima, e le sue relazioni con la maga Eritone ; ed egli è invece in modo non solo prevalentissimo, ma quasi esclusivo, il grande poeta latino. l'autor dell' *Eneide*. Poteva infine il poeta italiano d' una visione del-l'oltre tomba scegliere a guida Virgilio, perchè il poema latino cantava anche la discesa d' Enea agl' inferi ; e tuttavia la relazione tra i due poeti restare poco definita, e il poeta italiano non essere particolarmente studioso del suo antecessore ; ma Dante fa sè alunno di Virgilio, alunno diletto di dilettissimo maestro, e si gloria di sapere tutta quanta l'*Eneide*, e continuamente in fatto se ne vale, e unicamente a Virgilio dà il merito del « bello stile » ch' egli dice aver preso dal poeta latino. La figura di Virgilio è adunque veramente fondamentale e rappresentativa del posto che ha l'antichità classica nel poema di Dante.

Due sono i campi dell'antichità classica particolarmente mietuti o spigolati da Dante : la storia, con qualche nozione d'antichità ossia di usi e costumi ; e la mitologia, con qualche cenno attinente più propriamente alla religione. Di ciò ch' egli colse in questi campi, non così distinti per lui come sarebbero oggi per noi, e che anzi talora digradano o sfumano uno nell'altro lungo il corso del poema, Dante si valse in tre modi, che qui indicherò in ordine progressivo d' importanza artistica : Primo: per servire al suo ideale politico-sociale. È il modo meno felice, specialmente per l'elemento storico, al quale il poeta fa violenza in ossequio della sua tesi imperiale. — Secondo: per trarne similitudini, metafore, immagini a non importa qual proposito. Modo frequentissimo nella *Commedia*, ove a tal fine è posta più specialmente a contributo la mitologia, con effetti assai vari, come di leggeri s'intende. — Terzo : per trarne elementi costruttivi e costituitivi dal mondo delle anime, figure vive che hanno nel poema ufficio, azione, parola, e che vengono nel tutt'insieme a stabilire una saldatura o un tentativo di saldatura tra l'oltretomba classico e quello cristiano e dantesco, anzi tra il mondo grecolatino e il mondo del poeta. Ma prima di trattare questi due punti, ciascuno tripartito, o questi sei punti se si vuol meglio, conviene porsi due domande di ordine più generale : quali cioè fossero i limiti delle cognizioni che ebbe Dante intorno all'antichità e quali le fonti.

Alla prima questione si connette la speciale rappresentazione artistica del carattere greco dataci nella *Commedia*. Va qui rammentato, ed è essenziale tener presente, che Dante non lesse in originale autori greci nè ebbe notizia del mondo e del pensiero e dell'arte greca se non per via indiretta. Dei Greci Dante ha quasi un sacro terrore ; quando

il suo duca ed egli incontrano le ombre di Ulisse e Diomede chiuse in una sola fiamma a due corni, Virgilio gli dice:

Lascia parlare a me, ch' i' ho concetto
  ciò che tu vuoi; ch' e' sarebbero schivi,
  perch' e' fur Greci, forse del tuo detto.

E il parlar di Virgilio stesso a quei due famosi eroi suona sommesso e supplichevole. E sarà pur vero che, come spiegano molti commentatori, tale rappresentazione dantesca abbia fondamento nell'orgoglio nazionale degli Elleni, che solevano chiamar «barbari» tutti i non Greci, del che Dante doveva aver notizia. Ma ciò non basta, chè si scorge anche manifestamente un motivo psicologico soggettivo nell'ansia con cui Dante prega e riprega Virgilio di far parlare quelle ombre:

s' ei posson dentro da quelle faville
  parlar, diss' io, Maestro, assai ten priego
  e ripriego che 'l priego vaglia mille,
che non mi facci dell'attender niego
  finchè la fiamma cornuta qui vegna:
  vedi che del disio vêr lei mi piego.

E il piegarsi di Dante, si rammenti, era a rischio di cader giù dal ponte che cavalcava l'ottava bolgia: non mai Dante ha desiderato sì fortemente d'udir la parola di un'ombra, sicchè all'orgoglio ellenico corrisponde certamente una eccezionale umiltà e quasi dedizione del poeta, e di questa è senza dubbio cagione il non essergli familiari nè la lingua nè i documenti diretti dello spirito ellenico, del quale l'eco ch'ei ne sentiva nei poeti e prosatori latini, e parziali traduzioni e imitazioni indicategli da espositori di poeti latini, e commenti medioevali, e infine gli stessi giudizi dati dagli autori latini e la stessa loro ammirazione avevan fatto concepire a Dante un'altissima idea. Non è già che Dante non potesse egli stesso comunicare con le ombre di Greci, a cagion della lingua; ma è la coscienza del trovarsi, per quanto concerne la Grecia, alla mercè degl'interpreti latini, quella che in qualche modo e forse inconsapevolmente si manifesta. E alla febbrile aspettazione di Dante, frenata da Virgilio, ma anche spiegata al lettore col richiamare alla mente che colui che sta per parlare è un Greco famoso, risponde degnamente un discorso altissimo, la grandiosa narrazione del «folle volo» di Ulisse, mosso irresistibilmente da quell' «ardore ch'*egli* ebbe a divenir del mondo esperto | e degli vizi umani e del valore»; ardore

tale che « nè dolcezza di figlio nè la pieta | del vecchio padre, nè il debito amore | lo qual dovea Penelope far lieta | vincer potero »; ardore comunicato da Ulisse ai compagni — anch'essi Greci, si noti — con quella « orazione picciola » che si conclude col significativo ammonimento: « considerate la vostra semenza: | fatti non foste a viver come bruti | ma per seguir *virtute e conoscenza* ». Onde tutto appare preordinato e coordinato, ed io penso che Dante abbia voluto raffigurare in Ulisse non già l'uomo in genere, affaticantesi nella investigazione dei più ardui problemi, quasi un precursore di Faust, bensì precisamente l'irrequieto ed acutissimo spirito greco, che tutti i problemi aveva già posti, e rappresentarlo nella esaltazione eroico-epica della vita operativa: pure riuscendo anche alla rappresentazione generica dell'ansia umana dietro l'inconoscibile, e ad una anticipazione di Faust, in quanto lo specifico ha anche le note del generico accanto alle sue proprie, e in quanto l'enorme e sempre rinnovato sforzo dello spirito greco, ove sia impersonato in unico tipo d'uomo, fa sì che a questo spontaneamente venga a rassomigliare il personaggio della tragedia di Goethe. Ma Dante e il suo maestro, ancora un bel pezzo dopo che Ulisse ha finito di parlare e se n' è andato, sono tutti presi non solo dall'altezza di concetto di ciò che hanno udito nè soltanto dalla grandezza eroica della impresa narrata, bensì dal fatto che l'una e l'altra cosa sono manifestazioni di grecità classica. Tre volte il canto seguente riecheggia l'incontro di Ulisse: nella introduzione narrativa; nelle parole d'una nuova ombra sopravvenuta; nell'invito di Virgilio a Dante perchè parli lui a quest'ombra che non è greca:

> Io era ingiuso ancora attento e chino,
> quando il mio Duca mi tentò di costa
> dicendo: parla tu, questi è Latino.

Non era soltanto un grand'uomo, un ricercatore infaticabile, quello che s'era manifestato in Ulisse; ma era il simbolo e la sintesi dell' Ellade antica, era il più bel fiore della storia dello spirito umano che si rivelava al poeta. Dante non poteva leggere Omero, ma lo riconosceva « poeta sovrano » e lo rappresentava in atto di andare innanzi agli altri « sì come sire » con una spada in mano, simbolo delle immani battaglie cantate dall' epos. Quanto non dovevano aver oprato col senno e con la mano, quali prove di *virtute* non dovevano aver date gli eroi che meritarono un tanto cantore! E per la *conoscenza*, basti rammentare che era greco Aristotile, salutato da Dante come « maestro di color che sanno », e che, nel nobile castello del Limbo

ove s'accolgono gli spiriti magni dell'antichità, egli ha visto « seder tra filosofica famiglia », dove « tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno ». Ma Dante l' ha visto solo da lontano come altri Greci illustri : non c'era tempo di fermarsi con loro sul limitare dell' Inferno, quando premeva d'iniziare la visita dell' Inferno vero e proprio. Ha visto da vicino Omero, uscito con Orazio, Ovidio e Lucano per fare onore all'ombra di Virgilio che tornava col visitatore fiorentino, ed ha ricevuto da tutti, perciò anche da Omero, un « salutevol cenno » che fece sorridere di compiacenza il suo maestro Virgilio, per sì grande onore fatto all'alunno; fu accolto nella schiera dei poeti e andò con loro fino al castello « parlando cose che il tacere è bello, sì com'era il parlar colà dov'era ». Ma Dante non dice che proprio Omero s' accompagnasse particolarmente con lui e gli parlasse ; e il silenzio del poeta nostro su questo punto, confrontato con l'episodio d' Ulisse, riesce eloquentissimo. Tuttavia, e per essere entrambi poeti tra altri poeti, anzi in compagnia di Virgilio che in questo caso sarebbe stato assai più che interprete, un vero anello di congiunzione ; e per non prestarsi la figura d'Omero se non a rappresentare la *conoscenza* ; un colloquio di Dante col poeta greco nè sarebbe riuscito a farci misurare tutta quanta la distanza che Dante poneva fra la Grecia classica e sè, a farci sentire l'anelito del fiorentino nel protendersi tutto verso quel mondo a lui imperfettamente noto ; nè avrebbe potuto offrirci la sintesi completa di quella nazione che fu nientemeno la maestra di Roma, e il cui spirito vivo ed eterno doveva grandeggiare e nella *conoscenza* e nella *virtute*. Con alto senso d'arte Dante ha ritardato la possente rappresentazione di tutto ciò sino all'incontro di un eroe d'Omero, e proprio di quello che aveva meritato per sè tutto un poema, e che alcune considerazioni di Cicerone suggerivano come tipo non solo di fortezza, ma anche di sapienza. Non dunque il grande Achille, appena intravveduto nel cerchio di Francesca, bensì il Laerziade eccita il Dante sì vivo desiderio d'udirlo. Veggano quindi i detrattori dello studio del greco qual tristo argomento sarebbe per loro il porre innanzi che Dante salì a tanta altezza senza esser grecista ; considerino invece quanto dovette cuocergli il non avere col mondo greco maggior dimestichezza, e com'egli lo cerchi a quel modo che la pianta rinchiusa in una stanza cerca l'aria e la luce volgendosi verso la finestra.

Che Dante abbia determinatamente voluto raffigurare in Ulisse una personificazione sintetica della grecità, è anche dimostrato da quel rovescio della medaglia che è stato troppo dimenticato nell'eccessivo ravvicinamento al tipo di Faust. Sempre, nell'antichità e nei

tempi moderni, il Greco ha avuto fama di falso e ingannatore: giudizio ingiusto se applicato a tutto un popolo, come sono ingiuste le generalizzazioni, ma purtroppo avvalorato da insigni esempi e dalla stessa esaltazione letteraria delle astuzie d' Ulisse. Dante conosceva questo giudizio, e lo accettava: anche per lui lo spirito greco è pieno di virtute ed acuto a seguir conoscenza, ma è infido. Ed egli incontra appunto il rappresentativo eroe greco nella bolgia dei consiglieri frodolenti. Non importa che tra gl'inganni di cui Ulisse paga il fio all'ira divina si annoveri anche quello che secondo Dante doveva esser voluto dalla provvidenza, e il cui effetto era gradito al poeta: « l'aguato del caval che fe' la porta | ond'uscì de' Romani il gentil seme ». Dante, che altrove fa grazia ad uomini insigni che abbiano servito il suo ideale politico dell'impero, qui non la concede nemmeno per amor della venuta d' Enea: troppo gli dispiace quello ch'egli ritiene il lato negativo, il grave difetto dello spirito greco. E però egli esalta la virtute e la conoscenza con una delle sue più stupende creazioni poetiche e si umilia dinanzi a quegli splendidi pregi; ma s'irrigidisce nella toga di giudice dinanzi alla frode. Qui gli basta saper di latino: *timeo Danaos....* nè può egli non credere al suo maestro ed autore, che sapeva di greco. E Dante condanna. Niente Limbo per Ulisse; niente nobile castello; giù nell'ottava bolgia, a fasciarsi di fiamma, ad errare dentro di essa come una lucciola, per l'eternità.

Alla punizione d' Ulisse, orditor della insidia del cavallo di Troia, si collega e la compie la punizione di colui che, secondo la narrazione virgiliana, cooperò alla medesima colpa recitando una parte imparata e inducendo col suo falso testimonio i Troiani ad introdurre nella città il famoso cavallo di legno già tutto pieno di armati. Più giù, nella decima bolgia, dove falsatori di varie specie sono puniti con varie orribili malattie, da maestro Adamo, falso monetiere sconciamente gonfio per idropisia, è indicato ai due visitatori il suo vicino, affetto da acuta e puzzolente febbre, « il falso Sinon greco da Troia ». E Dante dà un altro tocco alla pittura del carattere greco. Non soltanto l'orgoglio, già attribuito ad Ulisse, diventa qui, in persona volgare, rissoso e manesco; e Sinone « che si recò a noia | forse d' esser nomato sì oscuro » da maestro Adamo, « col pugno gli percosse l'epa croia ». Ma è posto in luce e vivamente rappresentato un altro difetto dei Greci, nelle forme ch'esso prende tra il volgo. Tutti sanno, e i Greci stessi sapevano (chè i più alti di mente e d'animo, come Socrate e Platone, ne facevan loro rimprovero), e le fonti latine bastavano ampiamente ad informar Dante che quest'altro difetto è l'abuso della parola, il quale nelle classi

elevate è sofistica, è falsa e vuota eloquenza, nella plebe, nè forse solo in essa, è maldicenza, è diverbio fatto di motteggi e d'insulti. Anche gli eroi d'Omero se ne dicono d'ogni colore; ma il fren dell'arte non permise a Dante di guastare il suo Ulisse, nella cui narrazione il poeta surge, com'egli avrebbe detto, alla *Tragedía*; e però quella parte del carattere greco che più si conveniva alla *Comedía* infernale egli affida a Sinone. Dopochè l'idropico, che ha il braccio sciolto, gli ha tirato di rimando un pugno nella faccia, divampa la contesa delle parole tra i due, e s' insultano e si dileggiano l'uno rinfacciando all'altro le colpe commesse, l'uno augurando all'altro che i tormenti infernali gli siano più crudi. Ma anche gl' Italiani, quando ci si mettono per davvero, non ischerzano; maestro Adamo, che è di Brescia, risponde per le rime e non lascia botta senza risposta:

> A te sia rea la sete onde ti crepa,
> disse il Greco, la lingua, e l'acqua marcia
> che 'l ventre innanzi agli occhi sì t' assiepa.
> Allor lo monetier: così si squarcia
> la bocca tua per dir mal, come suole:

(ecco la intenzionalità di questa pittura della maldicenza greca)

> che s' io ho sete ed umor mi rinfarcia,
> tu hai l' arsura, e 'l capo che ti duole.

Ed anche ai Fiorentini piace la maldicenza e il motteggio: e Dante è in ciò buono, anzi eccellente Fiorentino. Egli s' indugia ad ascoltar la gara, sì che riceve da Virgilio una solenne strapazzata che lo fa diventar tutto rosso di vergogna. Così il poeta avviva la scena comica e grottesca con la sua partecipazione e lo scorno che questa gli procura; ma la scena in sè fa parte di tutto il preordinato disegno o schema con cui Dante si propose di rappresentare la Grecità classica nel suo poema. Lasciarla da un canto non poteva: era troppo assurdo che in una visita ai regni dei morti non gli capitasse di vedere nemmeno uno dei tanti famosi Greci dell'antichità, e poco meno assurdo che nessuno di essi assurgesse a vero personaggio della *Commedia*. I Greci furono pagani, perciò il loro posto era o il Limbo o l' Inferno vero e proprio. Ma la visita al Limbo non poteva essere che una specie di preambolo: di qui la rapida visione in cui, sopra una moltitudine di personaggi che fanno da sfondo, spiccano le figure di Omero e d'Aristotile. Rappresentare artisticamente il carattere dei Greci non si poteva se non per via di dannati. Dante ha scelto allora, equamente, due sommi pregi e due

grandi difetti (un po' d'orgoglio c'è per soprammercato e non è caratteristico); dei primi e della colpa che può serbare al soggetto dignità e compostezza plasmò il suo Ulisse; vi aggiunse Sinone, privo degli alti pregi, puro impasto di falsità e di maldicenza parolaia. Così la rappresentazione artistica della grecità si dispone quasi in una tela drammatica: un prologo, una trilogia tragica (il canto del valore, del sapere e dell'inganno), una commedia o farsa finale.

Prima d'incontrare Ulisse, Dante aveva veramente veduto e udito tra i dannati anche un altro famoso eroe greco, Capaneo. Ma la protervia di Capaneo e il suo immutabile atteggiamento di sfida verso Giove sono troppo singolari anche per la Grecia classica, perchè egli potesse diventarne una figura veramente rappresentativa. Dante anzi non sembra neanche considerarlo come greco; non solo non pone in rilievo in alcun modo la nazionalità di lui, e non la menziona nemmeno, come fa per Ulisse e per Sinone, ma non gli attribuisce nessun orgoglio verso gli altri uomini, quasichè la sua matta superbia, tutta rivolta contro la divinità, in tale oggetto si esaurisca e non gliene resti nemmeno un briciolo per i mortali. Infatti Capaneo non solo non è schivo del detto di Dante, ma gli risponde spontaneamente sol per aver udito che Dante domandava di lui a Virgilio:

> e quel medesmo che si fue accorto
> ch' io dimandava il mio Duca di lui
> gridò: qual i' fui vivo tal son morto....

A ragione Dante escluse Capaneo da una rappresentanza del carattere greco, e lo fece tale ch'egli non rappresenti se non se stesso: chè le fonti del poeta gli davano ansa ad immaginare i Greci come un popolo valoroso e indagatore, portato ad abusare del maggior sapere con l'ordire inganni a' danni altrui e col cadere nell'eccesso delle parole e nella maldicenza; ma non già come un popolo di sfidatori della divinità. Dalle informazioni indirette che ne aveva, Dante intuiva, e rettamente, ne' Greci antichi un popolo assai diverso dai gravi Romani togati, molto più simile invece agl' Italiani dell'anno trecento, con cui li pone in gara d'insolenze e di motteggi. E ben avrebbe potuto porli in gara altresì di virtute e di conoscenza. Non erano ancora due secoli da che la *Commedia* era stata scritta, quando un Italiano volgeva nel mattino le poppe delle sue caravelle e portava a felice compimento il « folle volo » di Ulisse, incontrando davvero una « nuova terra »; che non era già l'immaginario monte del Purgatorio: era l'America.

***

Si chiederà ora forse con maggiore curiosità quali fossero le fonti da cui Dante ricavava le sue cognizioni intorno al mondo classico, e particolarmente si attenderà che io dica se tra esse furono in parte avanzi d'opere d'arte e di costruzioni antiche. Non da oggi io mi son posto tale problema, ma sempre sono venuto ed anche ora vengo ad una conclusione quasi totalmente negativa. Dai monumenti antichi Dante non trasse veramente nè cognizioni intorno all'età classica nè notevoli elementi d'arte per il suo poema: le sue fonti furono i libri, e innanzi tutto gli scrittori latini. Che Policleto sia citato fuor di proposito, in grazia della rima, come scultore antico celebre la cui arte sarebbe stata impari alle figurazioni viste da Dante nel Purgatorio, non fa meraviglia benchè Policleto fosse bronzista e autore di statue di tutto tondo, Dante descriva invece rilievi marmorei. Ma i soggetti stessi di questi rilievi, una serie dei quali il poeta immagina tratti dalla mitologia e dalla storia antica, sono in parte ignoti o quasi all'arte antica, sì che non è possibile che Dante togliesse ispirazione da raffigurazioni a lui note. Tali sono la metamorfosi d'Aracne, tolta ad Ovidio; la vendetta di Anfiarao tradito per un gioiello da Erifile, fatta su questa dal figlio Almeone, che Dante prende dalla *Tebaide* di Stazio; la vendetta di Tomiri (meglio che Tamiri come leggono le edizioni di Dante) su Ciro, la cui testa tagliata ella fa immergere nel sangue, leggenda già narrata da Erodoto, e che Dante toglie a Giustino, traducendo le parole che questi fa dire alla regina: «satia te sanguine, quem sitisti», nel verso: «sangue sitisti, ed io di sangue t'empio». Rappresentata dall'arte antica fu spesso la gigantomachia, ma anche descritta e mentovata spessissimo dai poeti, nè v'è indizio che Dante non derivi da questi più probabilmente che da quella, mentre dell'incendio di Troia la fonte dantesca sarà senz'altro Virgilio. Soggetto d'opere d'arte antiche fu l'eccidio dei Niobidi, e a prima vista gli «occhi dolenti» con cui Dante vede «segnata» cioè scolpita Niobe fanno pensare alla espressione di *pathos* nella maniera scopadea che presenta la Niobe degli Uffizi. Ma questa fu scoperta solo nel 1583 a Roma e trasportata a Firenze nel 1771; e v'è tanto poca probabilità che Dante ne conoscesse qualche altra replica, quanto è grande quella di una coincidenza con la poesia antica, che pure doveva accentuare il dolore di Niobe manifestantesi per gli occhi, dal momento che costei

era stata trasformata in statua piangente. Dante riecheggia semplicemente Ovidio:

. . . . . lumina maestis
stant immota genis . . . .
. . . . intra quoque viscera saxum est,
flet tamen . . . . . .
(*Met.* VI, 304 sgg.).

Benchè Dante si vanti dell'origine romana di Firenze e della sua propria famiglia, non trae tuttavia dai monumenti la sua ammirazione per l'antichità, e nemmeno li coordina ai concetti storici e morali che deriva dalla lettura degli autori. Parla anzi più volte e senza troppo rispetto di un frammento di statua di Marte, divinità protettrice dell'antica Florentia, che ai suoi tempi vedevasi sul ponte vecchio («quella pietra scema che guarda il ponte»). Va a Roma, ma non ritrova nei monumenti dell'antichità le tracce, pur vive anche oggi ed imperiture, di quel dominio del mondo ch'egli aveva messo così in atto nel regno dei concetti; ed egli stesso, che trae una similitudine dal provvedimento adottato l'anno del Giubileo perchè la gran calca passasse il ponte Sant'Angelo, tenendo una mano quelli che andavano a S. Pietro e l'altra mano quelli che ne tornavano, non trae nessuna immagine e nè meno un ricordo dalle moli del Colosseo e del Pantheon che ancor oggi il visitatore non si sazia d'ammirare. Il mausoleo d'Adriano, trasformato in Castel Sant'Angelo, è per Dante semplicemente «il castello»: la sua fantasia non lo reintegra in una mole imperiale, nemmeno quando ne vede la pigna che ne formava l'apice, e che pel poeta è soltanto «la pina di S. Pietro» a cui paragona per la grandezza la faccia del suo Nembrotto, posto da lui fra i Giganti antichi nell'Inferno. La menzione della rupe Tarpeia non deriva in Dante dalla vista dei luoghi, bensì da un passo di Lucano. Ci si allarga un po' il cuore, giunti quasi alla fine dell'ultima cantica, leggendo di barbari che vengono a Roma dalle plaghe più nordiche, sulle quali rota sempre l'Orsa, in cui fu trasformata Calisto o Elice, col suo caro figlio Boote o Arturo, e che restano meravigliati alla vista di Roma e dei suoi alti edifizi. Qui ci sarà — vorremmo pensare — almeno la sintesi, se non c'è stata l'analisi. Che barbari possono esser codesti se non i visitatori di Roma imperiale, e che quegli alti edifici se non le superbe moli innalzate dagli antichi?

Se i Barbari venendo da tal plaga
che ciascun giorno d' Elice si cuopra
rotando col suo figlio ond' ella è vaga,
veggendo Roma e l'ardua sua opra
stupefacènsi quando....

(qui verrà certo la menzione d'un imperatore gran costruttore, di Traiano che innalza il suo foro e la sua colonna, o di Caracalla o di Diocleziano che costruiscono le immense e mirabili Terme.... Macchè !)

.... quando Laterano
alle cose mortali andò di sopra.

Laterano ! La residenza papale, la basilica annessa, detta *mater ecclesiarum* anzi *aula Dei* ! Benchè il palazzo laterano avesse origini classiche, sarebbe stato addirittura ridicolo esemplificare in esso solo la grandezza di Roma imperiale ; e la specificazione di tempo che l'accompagna non permette di pensare se non al Laterano papale, probabilmente a un ulteriore ricordo del giubileo e delle turbe di visitatori che in quella occasione convennero da ogni parte a Roma. Data e non concessa la interpretazione — per me durissima ed inaccettabile — di chi prende Laterano come sineddoche per tutta Roma, e intende : ' quando Roma superò ogni cosa mortale ' ; resterebbe sempre il fatto che il poeta ha esemplificato la grandezza di Roma imperiale in un palazzo e una basilica papali, e dunque non l' ha sentita là dov'essa era ed è veramente. E questa è la realtà. Non bisogna foggiarsi un Dante diverso da ciò che storicamente egli fu e potè essere ; e Dante era in ciò e in molte altre cose un uomo del più pretto medioevo. Come la nobil famiglia da me descritta in principio, nel tempo della sua decadenza si è straniata dalle memorie avite e vive in un palagio storico e artistico non altrimenti che in una fattoria di campagna, e soltanto qualcuno dei suoi membri ha salvato un armadio di vecchie carte e le va leggendo e ordinando, ma anche a lui le cose, gli oggetti non parlano più ; così tra gl' Italiani del medioevo v'erano alcuni spiriti eletti capaci d'intender dai libri la grandezza antica e la filiazione d' Italia dalla Roma classica, ma anche questi erano del tutto incapaci, pur quando si trovassero sotto la cupola del Pantheon, di sentire la grandezza della Roma classica nelle sue opere e di scorgere rapporti tra se stessi e gli autori di quelle moli ; somigliando così un poco agl'indigeni americani del Pascarella :

che lì c' ereno nati
ne l' America, e manco lo sapeveno !

Le vecchie carte di famiglia, l'unico tramite in sostanza che ricongiunga Dante all'età classica, sono gli autori latini. E che vi cerca egli ? Quello stesso che cercavano nelle opere d'arte antiche, quando

capitava loro di vederne, i suoi contemporanei Giotto e Giovanni Pisano, e che prima vi aveva cercato Niccolò: non già mezzi per una ricostruzione e penetrazione storica archeologica e filologica del mondo antico, ma unicamente modelli per l'arte loro. Questi artisti imitano le opere d'arte antiche e non si curano degli scrittori; Dante, poeta, non cura le opere d'arte ed imita i poeti, e anzitutto gli autori di poesie narrative, primo Virgilio nell'*Eneide*, poi ancora larghissimamente Ovidio nelle *Metamorfosi* e Lucano nella *Farsaglia*, e qua e là Stazio. Gli artisti riconoscono o attestano col fatto la derivazione di forme, partiti, motivi, composizioni dall'arte antica; Dante riconosce ed attesta col fatto e col detto la derivazione del suo bello stile dalla poesia latina e in particolare da Virgilio. Sempre umile verso il suo maggior modello, sempre desideroso di mostrare il lungo studio e il grande amore che gli avevan fatto cercare lo volume, cioè indagare profondamente l'*Eneide* da cima a fondo, egli è talora superbo verso gli altri, e la sua imitazione assume sapore acre di gara e di sfida:

Taccia Lucano omai là dove tocca
del misero Sabello e di Nassidio
ed attenda ad udir quel ch' or si scocca.
Taccia di Cadmo e d' Aretusa Ovidio
chè se quello in serpente e quella in fonte
converte poetando, io non l' invidio.

E veramente, come dice un assennato commento, « nè ad Ovidio nè ad alcun altro antico o moderno ha che invidiare Dante in questo canto » — quello celebre delle trasformazioni de' ladri —, « un dei più solenni monumenti della sua maravigliosa fantasia e di quel che possa la lingua nostra ».

Ma vi sono continue reminiscenze e di altri poeti e di prosatori, che Dante non cita quasi mai e sembra anzi spesso dissimulare. Qui è tutto un campo non ancora finito di mietere, e in cui v' è certo assai più che da spigolare; benchè moltissime derivazioni siano state indicate da espositori antichi e moderni, nemmeno lo studio di quanto egli tolse al solo Virgilio, e non soltanto in fatto di bello stile, può dirsi compiuto. E v' è non solo da aggiungere, ma da rivedere e da sceverare. Perchè quando, ad es., Dante fa dire ad uno dei suoi personaggi: « in quella parte | di mia età dove ciascun dovrebbe | calar le vele »; — la derivazione da un passo di Seneca sembra evidente per il riscontro preciso della stessa immagine: « incipiamus in senectute vela colligere ». Quando invece il medesimo personaggio dice che le opere sue « non

furon leonine ma di volpe », non siamo persuasi egualmente che il poeta abbia avuto presente proprio un passo del *De officiis* di Cicerone: « fraus vulpeculae, vis leonis videtur »; chè il personificare nel leone la forza e nella volpe l'astuzia frodolenta è un luogo comune.

Checchè sia di ciò, ogni verso e si può dire ogni parola della *Commedia* attestano il quotidiano duplice esercizio a cui Dante si sottomise per anni ed anni, sacrificando di certo anche una parte del suo riposo sino a diventar macro. In primo luogo leggere rileggere e imparare a memoria gli autori antichi, cercando di rendersi conto del perchè sia ben detto ciò ch'essi dicono, e di aver pronti all'occasione, perchè impressi nella memoria, quei belli ed eleganti modi d'esprimersi. In secondo luogo, studiare come potesse rendersi degnamente in volgare quel che gli antichi avevano saputo dire nella loro lingua tanto più culta e raffinata per lo studio spesovi attorno da parecchie generazioni di scrittori; e, nel comporre il poema, rammentarsi ad ogni passo di situazioni più o meno simili e adattare alla *Commedia* il modo di porgerle dei modelli classici. Ecco qui un singolar peccatore, vittima e carnefice a un tempo, il cui racconto, che già s'annunzia commovente, è atteso dai lettori con impazienza. Dante sa che questo racconto sarà una gemma della *Commedia* e della poesia italiana, e gli viene in mente il racconto dell'eccidio di Troia, gemma e parte essenziale dell'*Eneide*. Come ha fatto Virgilio? Ha riserbato al racconto d' Enea un nuovo libro, e per accrescere l'interesse del lettore e la sua sospensione d'animo, termina il libro precedente sulla richiesta di Didone. E anche Dante termina il canto sulla sua propria richiesta e apre l'altro con la narrazione del peccatore. Non però con le parole d' Enea apre Virgilio il nuovo libro, ma pone una battuta d'aspetto e introduce il racconto con un « così cominciò » (*sic orsus*). E anche Dante pone una battuta d'aspetto — battuta infernale questa — e introduce il racconto con un « poi cominciò ». Enea si richiama alla richiesta di Didone, e ripensando come gli sia duro rammentare i suoi tristi casi esclama: « infandum iubes renovare dolorem! » E Ugolino, richiamandosi alla richiesta di Dante: « tu vuoi ch'io rinnovelli disperato dolor.... ». Dove un lieve mutamento, il « dolore indicibile » dell'eroe virgiliano, che nel dannato dantesco diventa « disperato » mostra quale imitatore sia Dante e com' egli sappia adattare alle situazioni e ai tipi da lui creati gli accorgimenti della tecnica letteraria consumata dei poeti classici. Così Dante impara a gareggiare coi suoi modelli; così dalle sue mani esce la lingua italiana già pennuta ai più alti voli, quand'egli aveva trovato il volgare poco più

avanti che pulcino nel nido. Ma non sì che in questa conquista della forma non s'attacchi al poeta alcun che della sostanza: non sì ch'egli non finisca in parte per pensare e sentire come i classici, per amare non la sola poesia, ma tutto il mondo classico, per riconoscerne sè figlio e figlia l'Italia di Roma, per esaltare in Roma la più perfetta forma dell'ordine nel mondo, per porre a sommo suo ideale civile e politico il ritorno a quella forma perfetta.

Poco infatti garbava a Dante la storia greca: tutti quegli Staterelli divisi e spesso in guerra tra loro dovevano apparire alla sua mente, tutta presa dall'ideale dell'Impero romano, quasi come la personificazione del perpetuo disordine politico civile ed anche morale. Uno scialbo accenno laudativo:

Atene e Lacedemona che fenno
l'antiche leggi e furon sì civili

si lascia sfuggire il poeta nella sua celebre ironia contro Firenze, per contrapporle le città greche: non potendosi contrapporre a Firenze Roma, che è più che una semplice città e non ha pari. La contrapposizione è del resto ingiusta per Firenze, poichè almeno Atene non fu certo modello di stabili ordinamenti, nè si astenne dall'esiliare insigni cittadini e dal far peggio. Altrove vanta Atene solo come madre del sapere (« ed onde ogni scienzia disfavilla »), e precisamente in una delle visioni allegoriche che nel Purgatorio si alternano coi rilievi figurati e dove è porto l'esempio di mansuetudine dato da Pisistrato tiranno d'Atene: una storiella che Dante toglie da Valerio Massimo. È notevole che il solo Ateniese cui Dante dia qualche lode sia proprio un tiranno della città, mentre i grandi uomini della democrazia non sono da lui neppure ricordati. Anzi nel Limbo, tra gli spiriti magni dell'antichità, pone dei Greci soltanto poeti e sapienti, ma non un capo di Stato, non uno stratego, non un uomo politico. Come diversamente vi son trattati i Romani! Ci troviamo Enea, capostipite leggendario, ma storico per Dante, della gente Giulia e dell'impero; ci troviamo « Cesare armato con occhi grifagni », benchè il poeta altrove si mostri persuaso ch'ei fosse infetto di sodomia; ma è Cesare, e Dante si guarda bene dal mandarlo a far compagnia a Tegghiaio Aldobrandi, e gli assegna per dimora il nobile castello. E poichè Dante, per quanto faccia, stenta a trovare esempi di virtù e spiriti magni nel mondo imperiale, egli attribuisce a gloria dell'impero anche i Romani della repubblica, e disinvoltamente pone accanto a Cesare quel Bruto che cacciò Tarquino e Lucrezia e Corniglia (cioè Cornelia madre de' Gracchi) e Marzia,

moglie di quel Catone Uticense che Dante salva e trae fuori del Limbo facendolo custode del Purgatorio, ma che ammette aver prima dimorato alcun tempo nel Limbo stesso, in compagnia di Cesare, egli che per non subire la signoria di Cesare e disperato dalla libertà della patria s'era data la morte! Accozzamenti simili aveva pur fatto Virgilio nella rivista delle anime che doveau rinascere, ma giustificati artisticamente dall'affollarsi di quelle anime, e politicamente dall'essere l'impero d'Augusto dissimulato sotto le forme della repubblica, che esisteva sempre coi suoi consoli e magistrati. Perciò Virgilio poteva ragionevolmente gettar ponti tra la repubblica e l'impero che non la rinnegava e non si affermava monarchia; non altrettanto era consentito a Dante, preciso banditore e teorizzatore dell'idea monarchica. Non è pertanto da concludere, perchè Dante dia lode a Pisistrato, ch'egli vegga di mal occhio gli uomini delle democrazie elleniche ed abbia simpatia pei tiranni e pel potere monarchico, là dov'esso resiste o si afferma tra i Greci. A Dante è piaciuta la storiella di Valerio Massimo e ne ha tratto un esempio morale, ecco tutto. Ma i Greci, politicamente, egli li vede tutti di mal occhio. La sola e vera monarchia, quella voluta dalla Provvidenza per portar l'ordine nel mondo, è la monarchia universale del romano impero. È in fondo l'idea virgiliana: « tu regere imperio populo, Romane, memento »; ma con la correzione cristiana che l'alma Roma ed il suo impero « fur stabiliti per lo loco santo u siede il successor del maggior Piero ». Tutto ciò che avrebbe deviato la storia da questo cammino provvidenziale, come l'affermarsi e l'ingrandirsi d'una monarchia greca, e peggio ancora il tentativo d'una monarchia greca universale, è opera diabolica, con la quale Satana cerca di contrastare l'opera della divina provvidenza. Nella infernale riviera di sangue, là dov'essa è più alta, Dante pone a bollire, coperti infino al ciglio, Alessandro e Dionisio fero, e Pirro, che oltre ad esser monarca greco aveva la colpa d'essersi volto contro Roma; ma, benchè la serie degl'imperatori romani, pure sfrondando i pettegolezzi di corte, offra un bel numero di delinquenti e di pazzi malvagi, nessun imperatore romano è colà punito; di Romani non c'è che Sesto Pompeo, cioè uno che si opponeva all'ordine stabilito dall'impero. Tutti gl'imperatori romani sono per Dante buoni e veri monarchi; che dico i Romani? tutti, anche i Tedeschi, purchè si facciano incoronare a Roma e pretendano ristabilire l'autorità del romano impero; perfino Federigo I è il

buon Barbarossa
di cui dolente ancor Melan ragiona.

Ma tutti i monarchi greci,

e' son tiranni
che dier nel sangue e nell'aver di piglio.

Giù nel più profondo inferno, dov' è confitta la gigantesca figura di Lucifero con tre teste, il maggior peccatore della cristianità, Giuda, è maciullato tra i denti della bocca centrale; ma nelle bocche laterali di Lucifero subiscono lo stesso tormento Bruto e Cassio, traditori ed uccisori di Cesare. In questa rappresentazione orrida e grandiosa la possente fantasìa e l'arte di Dante fanno dimenticare la passione politica, per la quale i nemici dell'impero sono quasi del tutto parificati al traditore di Cristo, e di conseguenza Cesare è fatto pressochè uguale a Dio.

Ma dove alla storia si fa la maggiore violenza, e donde la stessa poesia, almeno per chi non s'accontenti degli splendori di forma, non esce a salvamento, è in quel lungo discorso con cui Giustiniano nel VI del *Paradiso*, ritesse le vicende dell'impero romano. Ivi non solo, con disinvoltura ancora maggiore che nel Limbo, si glorifica l'impero per le virtù dei Romani della repubblica, e si vantano Torquato e Cincinnato e Deci e Fabi e Scipione e Pompeo; non solo la guerra civile è presentata come la più alta impresa di Cesare e dell'aquila romana; ma dopo il vanto ad Augusto, e questo non immeritato, d'aver posto « il mondo in tanta pace, che fu serrato a Giano il suo delubro », si afferma che tutto ciò è ancora « poco e scuro » rispetto a quel che toccò di fare a Tiberio. E qual è la gloria che Iddio concesse a questo principe? Quella, nientemeno, di far mettere in croce Gesù Cristo!! Poi si salta a Tito che fece vendetta sui Giudei della morte di Cristo. Tito avrebbe veramente altri meriti per esser ricordato come buon imperatore; ma all'amor delle sottigliezze teologiche e scolastiche che fu proprio di Dante non pareva vero di poter poi dimostrare con sottili ragionamenti che giusta era stata la morte del Cristo e giusta ugualmente la vendetta. E poi si saltano pari pari più di sette secoli, che non facevano al proposito di Giustiniano, cioè di Dante, e si passa addirittura a Carlo Magno, come s'ei fosse un diretto e poco men che immediato successore di Tito. E questa dovrebb'essere la storia dell'impero romano!

Meglio è rispettata la storia e meglio si ha riguardo anche alle ragioni dell'arte, quando Dante, libero da teorie e da passioni politiche, trae da reminiscenze storiche similitudini o immagini. Talvolta la fonte d'un fatto pure storico è per Dante poetica; così quando dice l'arena del terzo girone del settimo cerchio infernale « non d'altra fog-

gia fatta che colei | che da' pie di Caton fu già soppressa » allude alle arene di Libia ove, secondo Lucano, Catone condusse gli avanzi dell'esercito di Pompeo. Lo stesso è il caso per la perifrasi che Dante pone in bocca a Virgilio quando parla ad Anteo :

o tu che nella fortunata valle
che fece Scipion di gloria reda
quando Annibal co' suoi diede le spalle
recasti già mille lïon per preda....

E preferiamo di gran lunga questo ricordo di Scipione, tolto a Lucano, alla menzione fattane nel panegirico giustinianeo, ed anche all'altra della invettiva di S. Pietro, ch' è pur tanto superiore per arte e per calore di veementi affetti ; dove però uno « Scipio », assai meno opportuno sulla bocca del santo che non su quella di Virgilio, pare tratto a forza dalla rima, tra un « principio » e un « concipio ».

Altre volte la reminiscenza storica è proprio presa dalla narrazione d'uno storico ; così deriva da Livio (ed è una delle poche volte che Dante cita l'autore da lui tenuto presente ; tuttavia si contesta la derivazione diretta) il ricordo della battaglia di Canne, i cui mutilati e feriti se pur s'aggiungessero a quelli di altre cruente battaglie, ancor non darebbero che una pallida idea delle mutilazioni de' dannati nella nona bolgia, seminatori di scismi :

se s' adunasse ancor tutta la gente
che già in su la fortunata terra
di Puglia fu del suo sangue dolente
per li Romani e per la lunga guerra
che dell' anella fe' sì alte spoglie,
come Livio scrive che non erra....

Curiosissimo e notevole modo d'introdurre nel poema reminiscenze storiche sono gli esempi, da imitare o da fuggire, che Dante immagina gridati nel Purgatorio, da angeli ovvero dalle ombre stesse, per emendazione delle anime purganti. È un'applicazione di quel concetto pedagogico che vuole l'insegnamento della storia tutto rivolto alla formazione morale e civile del discente ; concetto ancora sostenuto da alcuni, ma difficile a porre in atto senza che la storia, già così ardua a fissare in una verità soltanto approssimativa per chi la tratta senz'altre preoccupazioni, non diventi nelle mani del moralista tutto ciò ch'egli vuole. Esempio di sollecitudine da imitare sono le rapide marce militari dell'immancabile Cesare :

Maria corse con fretta alla montagna
e Cesare per soggiogare Ilerda
punse Marsilia e poi corse in Ispagna.

Notate che la sollecitudine di Cesare viene gridata insieme con quella di Maria Vergine, che secondo S. Luca si affrettò a recarsi da santa Elisabetta: « exsurgens Maria abiit in montana cum festinatione »; e pare una gran degnazione del poeta imperialofilo quella di nominar prima Maria e poi Cesare. Nel fatto anzi essi sono nominati insieme, poichè due sono quelli che gridano gli esempi innanzi agli altri espianti. Non osando collocar Cesare nel Paradiso, come pur avrebbe voluto, — e chissà che posto gli avrebbe assegnato ! — Dante ha fatto in modo che nessuno, eccetto quei pochissimi che ci vanno direttamente, possa andare in Paradiso senza aver meditato insieme le virtù di Cesare e quelle di Maria Santissima.

Ma non sempre, per fortuna, questi ed altrettali brevi ricordi della storia antica sono turbati dalla passione politica di Dante. C' è perfino il caso ch' egli sia un po' meno ingiusto verso i Greci, non certo fino a nominare Temistocle, pure, quando rammenta sentenziosamente « Ellesponto, là' ve passò Serse » ancora freno a tutti orgogli umani riconoscendo implicitamente la gloria dei domatori di quell'orgoglio. E c'è il caso che s' induca a nominare Solone — a lodarlo no — riconoscendogli implicitamente qualche merito di legislatore. Ma questo riconoscimento è guastato da una nuova e curiosa ingiustizia, forse non deliberatamente voluta. Infatti accanto a Solone egli rinomina Serse:

Perchè un nasce Solone ed altro Serse...

Che c' entra Serse ? Si tratta delle diverse attitudini degli uomini. Solone rappresenta l' uomo che nasce adatto a dar leggi ; Serse, quello ch' è atto a guerreggiare, dicono i commentatori. Bravi ! Se almeno dicessero quello che è adatto a pigliarle sode ! Annibale e Napoleone perdettero, è vero, l' ultima battaglia ; ma il povero Serse non fu della loro schiera ; e la Grecia e Roma offrivano dovizia di esempi migliori. In realtà qui Serse, seguendo un « diverse » e precedendo un « perse » fu tirato unicamente dalla rima. Il fallo è del poeta, più che dello storico, e si può perdonare a Dante in grazia delle tante rime che paiono nate col verso più che cercate, e delle eccellenti suggestioni che egli sa togliere alla rima, tiranna, ma anche gioia e sostegno possente della poesia postclassica.

Anche i rilievi del Purgatorio già ricordati servono a introdurre qualche personaggio storico, e della storia antica vi troviamo Traiano, ritratto nel noto incontro con la vedovella in una mite luce di buono e giusto principe. Di tono affatto diverso dal panegirico di Giustiniano, tutto rimbombante di guerre, e dove lo stesso Augusto non dà la pace

al mondo senza prima aver dispersi e puniti tutti i superstiti nemici di Cesare, il quadretto di Traiano è forse quel che di meglio ha ispirato a Dante il suo affetto per l' impero. Il dialogo fra Traiano e la vedovella è un po' troppo lungo per una descrizione di un rilievo marmoreo, ma il poeta ci avverte che questi marmi del Purgatorio, scolpiti da Dio stesso, producono un «visibile parlare» ignoto a noi perchè non si trova nelle sculture dei nostri artefici terrestri; e bisogna passargli anche questa! Ch' è poi una prova ulteriore di derivazione letteraria e non artistica. Ma se il quadro è grazioso nel suo insieme, la figura di Traiano considerata in sè non vi assume lineamenti decisi e personali, e non prende posto tra le più potenti creazioni di Dante e tra i personaggi principali della *Commedia*. Nel Paradiso poi, ove Dante lo vede nell'occhio della simbolica aquila, Traiano è mera comparsa, come molte altre figure del poema.

Ma Dante è tale artista da poter fare egli stesso, e nella stessa *Commedia*, ammenda del suo eccessivo amore per l' idea imperiale e dei peccati anche verso l'arte in cui questa passione lo indusse. Di tutta la storia dei popoli classici (dico della storia propriamente detta e non delle leggende epiche o mitiche) una sola figura assurge nel poema alla prima grandezza, e vi ha posto di personaggio principalissimo e di elemento essenziale. E questi è precisamente il fiero e indomabile repubblicano, il nemico di Cesare, Catone Uticense. Bisogna dire veramente che Dante è anche in parte buon moralista. Egli venera l'idea di giustizia, e pur non essendo abbastanza sereno per applicarla sempre egli stesso, pur usando due pesi e due misure secondo le passioni da cui è agitata la sua anima di fuoco — ad esempio uno per Ulisse e Sinone puniti entrambi dello stesso delitto, l'altro per Curione e per Cesare, quegli dannato nella nona bolgia per aver consigliato di passare il Rubicone, questi per aver eseguito, nè certo da subordinato o da incosciente, assolto e glorificato — tuttavia egli s' inchina reverente dinanzi alla fama d' uomo giusto, o ad una autorevole affermazione che equivalga a quella fama. Per la fama di giusto, seguendo una leggenda cristiana, salva e pone in Paradiso Traiano. Perchè Virgilio nel II dell' *Eneide* chiama Rifeo troiano «justissimus unus qui fuit in Teucris et servantissimus aequi» lo salva e lo pone in Paradiso. Per la fama d' uomo giusto trae dal Limbo Catone, e perchè Virgilio pone nello scudo di Enea i beati degli Elisi e *his dantem iura Catonem*, gli dà altissimo ufficio e gli promette che il giorno del giudizio sarà tra i beati. E questa sarebbe stata pure degna ammenda; tuttavia Catone poteva anche così rimanere una comparsa o poco più. Chi ha amata

questa figura, chi l' ha accarezzata, chi ha reso quel veglio solo degno di tanta reverenza in vista che più non dee al padre alcun figliuolo, non è stato il moralista, ma l'artista. Questi ne fregia la faccia del lume delle quattro stelle ; questi ci rappresenta Virgilio che dà di piglio al suo protetto e con parole e con mani e con cenni reverenti gli fa le gambe e il ciglio davanti al vecchio ; questi fa sì che anche noi amiamo l'uomo a cui un Dante può esser così presentato da un Virgilio :

or ti piaccia gradir la sua venuta :
  libertà va cercando ch' è sì cara
  come sa chi per lei vita rifiuta.
Tu 'l sai che non ti fu per lei amara
  in Utica la morte ove lasciasti
  la veste ch' al gran dì sarà sì chiara.

Qualunque fosse la libertà che cercava Dante, certo è che quella a cui anelava Catone nel fuggire la ormai inevitabile servitù d' un despota era la libertà politica. Or voi saprete certamente che il secentenario di Dante si celebra anche in Germania, e che fra i titoli di benemerenza che colà ascrivono al poeta è l'aver egli riserbato ad Arrigo VII un seggio nel suo Paradiso. Lasciamo pure che i Tedeschi ammirino l'assegnatore di seggi paradisiaci a imperatori tedeschi, concessione dell'artista alle sue tramontate illusioni politiche, parte caduca dell'opera d'arte, cenere fredda. A noi sia bello l'onorare in Dante il nostro primo e sommo cantore di libertà. Che se i Tedeschi esercitarono dominio, a ciò non furono soli nè primi, e si può dir loro ch' e' non appreser ben quell' arte. Ma noi fummo soli a patire ed a lottare sì lungo tempo per restituire la nostra terra, tutta la nostra terra a libertà. E come si dia la vita per la libertà noi abbiamo insegnato al mondo da mille patiboli, fino agli ultimi, gloriosissimi, del castello di Trento.

***

Veniamo ora a toccare rapidamente dei tre punti che concernono la mitologia. Nella materia trattata sinora abbiamo dovuto correre e saltar molte cose che pur darebbero luogo ad osservazioni o discussioni interessanti ; ma qui convien ch' uom voli, il che ai tempi nostri non è più impossibile come a quelli di Dante. E solo dall'alto, a motore acceso e rombante, nelle linee principalissime, noi potremo osservare questo campo ; sì ne caccia il lungo tema.

Ho affermato che Dante si vale anche della mitologia, come della

storia, in sostegno dei suoi ideali politici. Espongo per sommi capi la mia opinione senza nemmeno tentare di darne quelle giustificazioni che mi trarrebbero in lungo. Giove è il simbolo della sovranità, cioè, per Dante, dell' imperatore, chè altro vero sovrano egli non ammette. Il concetto o essenza di Giove è tutt' uno con quello o quella del pianeta omonimo, ove Dante vede accolti, nel suo Paradiso, imperatori e principi e dominatori giusti. Questi, dopo essersi coreograficamente riuniti in lettere formanti il primo verso del libro della sapienza di Salomone, *diligite justitiam qui judicatis terram*, si riuniscono in figura d' un aquila, simbolo dell' impero, ed anche — chi non lo sa ? — attributo e simbolo del Giove classico. D'altra parte anche il vero Dio di Dante è un sovrano, anzi un imperatore, e così è chiamato da Virgilio (« quello Imperador che lassù regna ») mentre Dante stesso con simmetrica rispondenza chiama sommo Giove il vero Dio (« o sommo Giove che fosti in terra per noi crucifisso »). Giove è dunque anche un adombramento del vero Dio o un suo rappresentante, come in grado minore è tale sulla terra l' imperatore. Ed infatti le colpe contro il vero Dio, contro Giove, contro l'imperatore, sono nell' Inferno dantesco parificate e punite insieme. I Giganti, che hanno combattuto contro Giove, sono incatenati attorno al margine interno del pozzo centrale di Malebolge, coi piedi sul nono ed ultimo cerchio dell' Inferno, al cui centro è Lucifero che ha combattuto contro il vero Dio, ed è dunque un doppione dei Giganti, e che in due delle tre sue bocche maciulla Bruto e Cassio i quali hanno ucciso Cesare e in quella di mezzo Giuda che ha fatto morire in croce Gesù. Giuda è come una terza incarnazione dei Giganti e di Lucifero stesso, e Bruto e Cassio ne sono figurazioni minori, in quanto Cesare è figura di Giove e di Dio.

Ma gli dei pagani non sono per Dante falsi e bugiardi ? Non tutti o non in tutto. I commentatori spiegano (quando non tacciono) il comportamento di Dante verso le figure della mitologia in vari modi, talora combinati o contaminati. C'è l'opinione medioevale che i fatti mitologici fossero veri e permessi da Dio ai diavoli che ne sarebbero stati gli operatori ; quindi gli dei sarebbero stati diavoli. C' è l'opinione che ricorre all' allegoria. C' è qualcuno che, insodisfatto delle spiegazioni, attribuisce a un mal vezzo del tempo o di Dante il far pompa d'erudizione mitologica fuor di proposito. Che Dante tenga per diavoli alcune figure della mitologia classica è chiaro dal fatto ch'egli le colloca nel suo Inferno e colà ad ufficio diabolico le deputa. Ma degli dei maggiori, che non sono nell' Inferno dantesco, un solo Dante tiene apertamente per diavolo, ed è Marte, il primo padrone,

com' egli dice, di Firenze. Giove per Dante non è un diavolo di sicuro. O volete forse che invochi il dio crocifisso chiamandolo 'sommo diavolo'? E nemmeno Apollo; ammenochè non si ammetta che, quando, dopo aver ripetutamente invocate le Muse, egli invoca per l' ultima cantica addirittura Apollo, voglia chiamare il diavolo proprio per aiutarlo a comporre il Paradiso. Lo stesso è di Minerva, collaboratrice di Apollo nella ispirazione della medesima cantica. Pura allegoria, vuota di un pensiero specifico intorno al rapporto e al raccordo tra il mondo e la mitologia classica e il mondo e sistema cosmico-teologico medioevale e dantesco, non mi sembra da ammettere, sì pel calore di convinzione che hanno quelle invocazioni, sì per altre ragioni che ora appariranno. Non resterebbe dunque se non riprendere il poeta, o trovare altra spiegazione. E questa a me pare di poter proporre. Dante e i suoi tempi credono alla influenza degli astri, e credono che questi siano mossi e animati da Intelligenze. Commentando la sua canzone *Voi che intendendo il terzo ciel movete,* egli scriveva nel *Convivio* (II, 5) « Li movitori di quello (cioè del cielo di Venere) sono sostanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiama Angeli ». Adunque, se Dante poi dice nella *Commedia* :

solea creder lo mondo in suo periclo
  che la bella Ciprigna il folle amore
  raggiasse volta nel terzo epiciclo;
per che non pure a lei faceano o n o r e
  d i s a c r i f i c i e di votivo grido
  le genti antiche n e l l ' a n t i c o e r r o r e,
ma Dione onoravano e Cupido
  quella per m a d r e sua questo per f i g l i o . . . .

qual' è l' « errore » degli antichi? Non quello di credere che il pianeta Venere conforti ad amare, perchè vi crede anche Dante. Non quello di crederlo animato e guidato da entità spirituali superumane, perchè anche a ciò crede Dante stesso. Bensì il ritenere e l'onorare come dei, con offerte di sacrifici, quelle che non sono se non creature del Dio vero, e lo stabilire tra loro immaginarie genealogie, dovechè esse sono tutte quante create da Dio. Adunque sotto a ciascun dio falso, cioè erroneamente creduto tale, del paganesimo, o almeno sotto a più d' uno di tali dei, c'è la verità nascosta di una Intelligenza superumana procedente dal Dio vero. E non vi sono soltanto Intelligenze legate agli astri, ma anche fuori di essi: tale è la Fortuna, creduta dagli antichi dea e come tale venerata, che Dante invece, nel VII dell'*Inferno*,

spiega essere una Intelligenza simile alle movitrici degli astri, ma alla quale è commessa invece la sfera dei beni mondani. Non era possibile che il mondo rimanesse abbandonato, cioè non governato da Dio neppure per interposta Intelligenza, mentre vi si compiva l'opera provvidenziale della fondazione di Roma, dell' incremento della sua potenza, della costituzione del suo impero, immagine dell'ordine che regna nei cieli ; — ed ecco il legame di questo problema col sistema politico di Dante. Perciò Giove, o meglio la riposta essenza di Giove, è una Intelligenza angelica deputata da Dio al governo del mondo nel periodo precristiano, quando i soli Ebrei erano direttamente governati dal dio vero. E perciò Giove poteva e doveva essere giusto ; ma come un dio pagano potesse essere giusto, Dante stesso vuole che resti cosa avvolta nel mistero ; infatti il carro del Sole, mal guidato da Fetonte,

fu combusto
per l'orazion della Terra devota
quando fu Giove a r c a n a m e n t e giusto.

Credo che l'arcano sia qui svelato almeno in parte. Quanto poi alle varie favole che si appiccicarono alla personalità dagli antichi attribuita a quelle da loro male intravvedute Intelligenze, è possibile che in più d' un caso Dante le pensasse come fatti realmente avvenuti ad opera di diavoli ; e i diavoli potevano certo arrivare sino a produrre l'apparizione di quelle erronee personalità immaginate dagli antichi, per confermarli nell'errore o sviarli sempre peggio. Fetonte, nel mito figlio di Febo, ma mortale, con la sua temerità e disobbedienza ai consigli e alle preghiere del padre, poteva anche prestarsi, per menti adusate all'allegoria, a simboleggiare una potenza malefica, minore della divina perchè da lei procedente, ribelle pertanto e intenta a sconvolgere l'ordine naturale ; ed è punito a un dipresso come Lucifero e come i Giganti, fulminato e cacciato giù. Dante considera o mostra di considerare tutte tre queste punizioni come fatti storici ; ma lo stesso fa con altri miti, e di Giove e d'altre divinità, e tanto più degli eroi ; nè talora è alieno dall'accogliere interpretazioni razionalistiche, come quando dice : « vien Quirino da sè vil padre che si rende a Marte ».

Anche Apollo e le Muse, o, se si vuol essere più prudenti, l' intima essenza di Apollo e delle Muse, sono Intelligenze buone e procedenti dal dio vero, che presiedono alla poesia, alla musica, alle arti, cose belle e divine che non è possibile siano abbandonate e non governate dall'alto dei cieli. Dante non dubita d' invocare Apollo come « divina virtù » e le Muse come « sante », il che è troppo in quel poema e in quel

poeta per un semplice gioco o artificio retorico; e invoca Apollo specificamente come vincitore e punitore del satiro Marsia, il quale ci apparisce in figura della solita potenza malefica e inferiore che sfida e provoca la divinità punitrice; fatto mitologico da Dante trattato come storico, dove al contrario le allusioni all'amato a l l o r o, al diletto l e g n o, alla f r o n d a Peneia, non solo non ci sforzano ad ammettere che Dante consideri come fatto reale gli amori di Apollo e Dafne, ma inducono a credere ch' ei li risolva, in allegoria, e pensi essersi favoleggiato dell'amore per Dafne mutata in alloro, stante la solita imperfetta nozione che gli antichi avevano della Intelligenza preposta alla sfera della poesia, e amica per ciò dei poeti e del lauro, premio alle loro fronti.

Contro tale interpretazione nulla prova il fatto che altrove Dante biasima esplicitamente il culto d'Apollo e loda S. Benedetto di averne distrutto il tempio che sorgeva anticamente su Montecassino. Poichè il grave errore degli antichi è quello appunto di s a c r i f i c a r e come a dio a chi non è se non creatura. La chiesa associa bensì santi o angeli al culto degli altari, ma in qualunque messa, di qualunque ricorrenza, il mistico sacrificio del corpo e del sangue di Gesù non può essere offerto ad altri che all'eterno Padre: « suscipe sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam.... ». Supponete che un prete o una setta voglia invece, nelle varie ricorrenze, rivolgere il ' suscipe ' non più al Padre eterno, ma oggi a S. Francesco, domani a S. Michele arcangelo e così via; e che un fedele sia preso da veemente indignazione per tale orribile eresia e profanazione; da quella indignazione non risulterà mai, per veemente ch' essa sia, che quel fedele consideri S. Francesco e S. Michele come spiriti malvagi. Ugualmente Dante potè condannare il culto d'Apollo come dio e riconoscere al tempo stesso, sotto il velame della deità pagana, una Intelligenza procedente dal vero Iddio.

Che Dante cercasse un raccordo tra il paganesimo e il cristianesimo è chiaro dal rapporto che corre tra le figure di Stazio e di Virgilio. Dante salva Stazio, facendolo cristiano, ed anzi gli capita di assistere, nel Purgatorio, proprio al momento in cui l'anima di Stazio è liberata e si avvia al Paradiso accompagnandosi ai due poeti visitatori. Ma il merito della conversione di Stazio è attribuito da Dante a Virgilio, il quale aveva avuto, secondo una interpretazione che nel medioevo si dava ad alcuni suoi versi, un barlume della nuova fede:

facesti come quei che va di notte
  che porta il lume dietro e sè non giova,
  ma dopo sè fa le persone dotte.

Dante poteva salvare anche Virgilio, e non gli sarebbe mancata autorità di consensi. Ma che cosa avrebbe ottenuto salvandolo? Avrebbe aumentate soltanto di una quelle eccezioni che si erano andate facendo nel medioevo e che continuava a fare egli stesso nella *Commedia* in favore di uomini del paganesimo che vennero in buona fama presso i cristiani e furono perciò esentati dalla perdizione dell'anima; ma avrebbe così scavato ancor più profondo il fosso tra paganesimo e cristianesimo. Ed era appunto il contrario che Dante voleva, per potere così assegnare ai Romani, nel mondo precristiano, quella situazione privilegiata che gli stava a cuore e che fu non ultima ragione dell'aver egli, per contro, mostrato il viso arcigno ai Greci, considerati non quali scienziati e artisti (chè come tali Dante li ammirava oltre modo) bensì come elemento dello sviluppo politico dell' umanità. Non eccettuando Virgilio dal destino dei pagani, ma conferendogli quella vaga prescienza che a lui non giovò, Dante lo costituiva invece rappresentante di tutta la Romanità, in condizione non pari a quella dei cristiani, ma non priva di addentellati con essi, e privilegiata rispetto a tutti gli altri pagani. Come Virgilio ebbe un barlume della nuova fede, così la Roma politica ebbe una semicoscienza della sua missione provvidenziale nel mondo, sino a che, mediante la conversione di Costantino, non si giunse alla coscienza piena di quella missione, che oramai l' imperatore riceve dal vero Dio. Ed a suggello del nuovo patto tra il dio dei Cristiani e l' Impero, l'aquila, ch' è stata finora « l'uccel di Giove », diventa, come Dante ci fa dire da Giustiniano, « l'uccel di Dio ». Se non che avendo poi Costantino commesso l'errore di trasferirsi a Bizanzio, di farsi greco, come dice il poeta con nuova sferzata all'elemento ellenico, la missione e la coscienza di essa passano a Carlo Magno ed agli imperatori tedeschi coronati in Roma. E Cacciaguida continua l'epitetare di Giustiniano chiamando l'aquila « il santo uccello ».

Per maggior brevità invertiamo ora i pochi cenni a cui ridurremo la trattazione dei due ultimi punti. Il terzo punto della materia mitologica ha infatti stretta attinenza col primo. È stato già notato che Dante tolse agl' Inferi virgiliani non pochi elementi costruttivi e costitutivi del suo mondo delle anime, e in ispecie, com' era naturale, del suo Inferno; ed anche particolari motivi di scene del suo viaggio. Sono cose note, che qui pertanto non avrei tempo o modo di approfondire, e ne basterà questo richiamo generico. Quello però che mi preme di rilevare, e che ci riconduce al primo punto, è il fatto, pur esso giustamente ed autorevolmente osservato, che tali derivazioni virgiliane indicano in Dante tutt'altra cosa che la voglia di far *tabula rasa* del

pensiero e delle credenze degli antichi su l'oltretomba, anzi il desiderio di utilizzare elementi degl' Inferi pagani, solo adattando e correggendo qua e là in senso cristiano. E io mi domando se tale procedimento del poeta nostro non confermi appunto esser sua intenzione di raccordare il mondo pagano al mondo cristiano, anzi se di questa intenzione l'indicato modo di procedere non costituisca di per sè una prova sufficiente. Lo stesso che si dice degli elementi topografici e simili e di quelli drammatici o narrativi, è pure da dirsi per le figure della mitologia pagana in genere e degl' Inferi virgiliani in ispecie, che Dante accetta nel suo Inferno. Ve ne sono di quelle che Dante riplasma da par suo sul modello antico, poco o nulla mutate nell'aspetto esterno, come Caronte, che conserva il suo posto e l' ufficio di traghettatore ed è solo gratificato dell'appellativo « dimonio ». Ve ne sono che conservano l'ufficio, che è pure altissimo, come quello di Minosse, giudice infallibile, ma a cui Dante appiccica, senza riguardi pel nobile modello antico, una enorme coda lunga parecchi metri. Ve ne sono dai contorni meno definiti ; ve ne sono di affatto mutate, come Gerione, che Dante o per errore, non essendogliene note le figurazioni antiche, o per deliberato proposito di adattamento a personificazione della frode, descrive come mostro di tre nature, invece che di tre corpi d' una natura medesima. Non insisto su particolari, nè entro in analisi o in enumerazioni di tutte le figure dell'antica mitologia riadoperate da Dante, tanto più che il desiderio di affrettarmi alla fine coincide qui con la circostanza che si tratta delle cose più comunemente note tra il ricchissimo contenuto della *Commedia*. Insisto invece sul fatto che Dante, pur di ottenere un raccordo del suo Inferno con l'oltretomba pagano, anzi col paganesimo in genere (poichè egli adopera anche figure mitologiche che nel paganesimo non sono d'oltretomba, come i Centauri) non rifugge dall'affrontare difficoltà insormontabili anche per la sua strapotente fantasia e per l' inarrivabile sua arte di rappresentare, rimanendone vinto. Tale è l' identificazione di Lucifero con Plutone o Dite, per la quale (tra le altre impossibilità di applicarla sul serio) rimane campata in aria Proserpina, che Dante non vede e non osa neppur nominare nell' Inferno (la nomina solo nel XXVIII del *Purgatorio* per una similitudine), indicandola nella prima cantica per via di perifrasi ; come quando alla entrata della città di Dite gli fanno ostacolo le meschine ossia ancelle della « regina dell' eterno pianto », le Furie infernali che Dante non manca di trasferire anche nell' Inferno cristiano.

Ed ora poche parole sul punto rimasto da trattare, cioè sulle numerosissime brevi reminiscenze, immagini, similitudini mitologiche

sparse nella *Commedia.* Queste non hanno in genere un secondo fine, mostrano una intenzione puramente artistica, e con criterio d'arte vanno giudicate. Esse si possono dividere in tre classi. Le meno felici tra le reminiscenze mitologiche sono quelle non richiamate da nessuna ragione d'arte e meno ancora da grave motivo o da serio proposito, quale è da ammettere ad es. per le invocazioni alle Muse e ad Apollo. Talora poi sono anche inopportune per il luogo, come quando il poeta, nel *Paradiso*, dice ripetutamente «la figlia di Latona» volendo semplicemente significare la luna, senza connessione ad altra immagine poetica.

Le più felici sono quelle in cui, mentre il ricordo mitologico è come attenuato, domina una di quelle immagini prese dal vero, nel ritrarre le quali Dante è sommo. Ecco una terzina del IX canto del *Purgatorio*:

nell' ora che comincia i tristi lai
  la rondinella presso alla mattina,
  forse a memoria de' suoi primi guai.

Come è delicatamente attenuato da quel «forse» il ricordo della favola di Procne e Filomela, lieve accenno, che non solo non guasta la poesia del fatto naturale osservato e interpretato dal poeta, ma vi aggiunge quasi un profumo di tempi lontani!

La massima parte delle reminiscenze mitologiche stanno però tra l' uno e l'altro di questi tipi, con effetto assai vario, come è ovvio. Talune sono bellissime, forse ancora più belle che la terzina della rondinella, ma in generale la loro bellezza è meno evidente, e per essere intesa esige la familiarità col pensiero classico che il poeta s' era assimilato, e la capacità di analizzare stile, ritmo, rima, scelta di vocaboli, tutta quanta l'arte di Dante.

Ecco una similitudine del XXIII del *Paradiso*:

Quale ne' plenilunii sereni
  Trivia ride tra le ninfe eterne....

Trivia è epiteto di Diana (che qui è la luna) tolto a Virgilio, che lo adopera non meno di otto volte nell'*Eneide.* Il poeta chiama ninfe eterne le stelle, perchè come le ninfe facevan corteggio a Diana, le stelle sembrano farlo alla luna. Ecco il ricordo mitologico giustificato da una immagine di alta poesia. Ma oltre ad essere giustificato, il pensiero è portato nella sfera del sublime dallo stile e dall'armonia dei versi. Il poeta vuol significare che la luna risplende lieta tra quel corteggio di stelle; e lo splendore dell'astro diventa un riso, e l' idea del

riso è suggerita dal vocalismo dei versi, che sono tutto un tintinno sul suono argentino di *i*, con quel *plenilunii* dove bisogna pronunciare tutti due gl' *i* del plurale, perchè così vuole la misura, con la scelta dell'epiteto Trivia, pur da leggersi distintamente trisillabo, e il tutto accompagnato da chiari suoni di *e* e da trilli di erre, mentre un grave *u*, ricevendo l'accento principale o di sesta del primo verso, fa da basso, e il secondo verso, di altro schema, riceve i suoi accenti di quarta e ottava ciascuno su un *i*:

> Quale ne' plenilúnii sereni
> Trivia ríde tra le nínfe eterne....

Or se voi credete di avere così intesa appieno la poesia di questa immagine, io vi dico che manca ancora il meglio. Per intendere davvero sopprimete Trivia e ninfe e dite:

> ride il bell' astro tra le stelle eterne.

La misura del verso c' è, ma la poesia è ruinata in basso loco: l' immagine non si regge più. E perchè? Perchè non c' è più la personificazione, il sembiante umano, e dove non c' è volto umano non può essere riso se non per fredda metafora. Qui bisogna poi sapere che gli antichi, e specialmente i Greci che nell'arte e nella poesia furono sommi creatori, guardavano la natura con una forma mentale personificante ed antropomorfizzante. Essi davano persona alle cose; essi, invece di dipingere paesisticamente il luogo in cui un fatto avviene, dipingevano la personificazione di quel luogo, che assiste al fatto. Dante si è assimilato il modo di pensare e di sentire degli antichi; ha visto quanto c' è in esso di bello e di grande. E questo è il classicismo di Dante.

***

Che Dante abbia amato il mondo classico, cercando di penetrarne e in gran parte penetrandone pensiero e sentimento; che egli abbia amato particolarmente i ricordi dell' Italia antica e di Roma, è cosa evidente. Ma quell'amore è di più sorta. In parte vi predomina l' intelletto, il cui giudizio può errare, e ciò si verifica nel concetto politico e nell'eccessivo attaccamento all' impero, considerato come sola e superior forma dell'ordine del mondo. In parte è misto di intellettualità e di sentimento, come nel campo dell'arte; ed anche qui si può errare, eccedendo nell' uso di forme e di concetti che non hanno più esatta

rispondenza nella vita. In parte è puro sentimento, e vien dal cuore che non erra. Quando Dante chiama latini gl' Italiani, il che non fa di Provenzali o di Francesi o di Spagnoli — ad esempio colui che parla dopo Ulisse e che Virgilio annunzia come latino non è un personaggio dell'età classica, bensì il conte Guido da Montefeltro — il poeta sente che noi e noi soli siamo gli eredi diretti della gloriosa Italia antica e di Roma ; ed egli ama le nostre illustri origini storiche e le sente parte di sè e della sua nazione, perchè ama questa sua nazione, perchè ama l' Italia. Questo affetto per i nostri maggiori, cui dobbiamo i titoli più insigni della nostra antica nobiltà di stirpe, Dante rappresenta con arte altissima nell'affetto filiale suo per Virgilio e nell'affetto paterno di Virgilio per lui. Il maestro veglia sul discepolo con delicatezze infinite ; trovandosi essi una volta in pericolo, nell' Inferno, tra diavoli burloni soliti a fare degli scherzi malvagi, Virgilio prende di peso Dante e si lascia sdrucciolare con lui nella bolgia seguente, portandoselo « sovra 'l suo petto come suo figlio ». Il discepolo, accanto all'ammirazione per l' immenso sapere del maestro, gli manifesta il più tenero attaccamento, gli prodiga i titoli più dolci, e queste espressioni affettuose diventano più frequenti verso la fine del *Purgatorio*, quando Virgilio sta per lasciarlo alla nuova guida Beatrice ; sparito poi improvvisamente il suo Maestro, Dante prorompe nell'accorato rimpianto :

Ma Virgilio n' avea lasciati scemi
di sè, Virgilio dolcissimo padre,
Virgilio a cui per mia salute die' mi

E prima lo aveva anche chiamato « lo più che padre » ; Virgilio ha infatti per Dante la previdenza amorosamente severa del padre e la tenerezza della madre, e Dante sembra concentrare in lui tutti gli affetti che legano al padre e alla madre, alla famiglia, alla casa, alle tombe degli antenati, alla terra nativa, e che si riassumono in una sola parola altissima, santissima, benedetta : la patria.

Il maggior poeta dell' Italia risorta immagina in un suo carme che allo spirito di Dante, sciolto or fanno sei secoli dalle membra sue, Iddio affidasse la tutela dell' Italia, e che Dante dovesse errare sul tremendo spalto delle Alpi, sino alla perfezione dei tempi, quando Dio lo avrebbe richiamato in alto per creare un novo Paradiso. Se i poeti, che sono talora profeti, intravvedono qualche verità nel mistero, Dio deve aver già richiamato Dante nell'alto dei cieli. L' Italia è alla fine del suo lungo Purgatorio : ha traversato la fiamma ardente a Vittorio Veneto, e le restano alcune prove minori sul cui esito le eccellenti qua-

lità del popolo non lasciano dubbi. La perfezione dei tempi è venuta. Ora l'Alpe serra veramente Lamagna; ora veramente il Quarnaro Italia chiude e suoi termini bagna. Qual tempo più perfetto di quello che riconduce l' Italia ai confini segnatile dal suo Poeta? La missione affidata a Dante è compiuta. Al popolo italiano, vincitore dei nemici esterni e ben presto anche delle difficoltà interne, Dante presago ha già scritto nella Commedia il suo messaggio per quest' ora solenne. Sono quelle stesse parole con cui Virgilio, compiuta la sua missione alla sommità del Purgatorio, rinuncia la tutela su Dante:

Non aspettar mio dir più nè mio cenno:
libero, dritto, sano è tuo arbitrio
e fallo fôra non fare a suo senno;
perch' io te sopra te corono e mitrio.

G. Patroni.

ISCRIZIONE DI GOMFOI (TESSAGLIA)

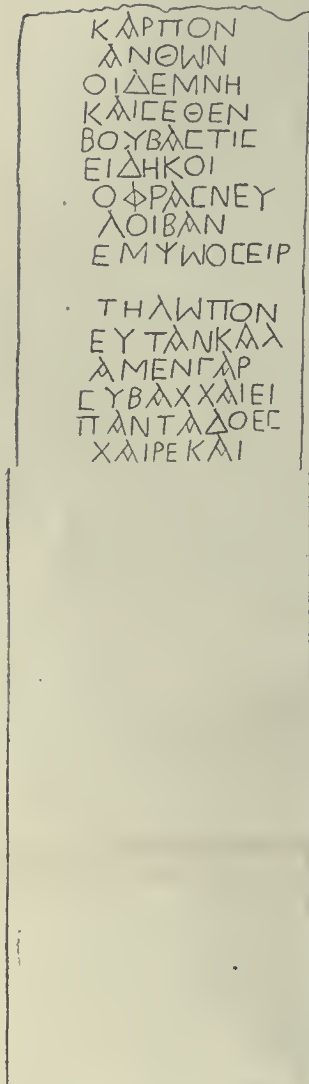
CON RESPONSO ORACOLARE

Stele di marmo bianco con iscrizione; intiera da ogni lato eccetto il superiore dove è spezzata; manca quindi il principio dell' epigrafe. Le dimensioni sono: altezza m. 1,35, larghezza m. 0,35, larghezza in basso m. 0,37, grossezza m. 0,17; altezza delle lettere 0,025, le più apicate 0,031.

Comunicatami la copia dell' iscrizione, la descrizione della stele e le notizie sul trovamento dal signor N. I. Giannopulo direttore e custode del Museo di Volo in Tessaglia nel quale questa stele iscritta fu depositata nell' agosto del 1919. La stele proviene dall' antica città di Gomfoi in Tessaglia, oggi Musaki fra Karditsa e Trikkala. Non è detto se e fra quali ruderi di antico edifizio fosse trovata.

Poichè le linee assai brevi dell' iscrizione sono manchevoli in fine ove richiedono supplementi mentre si assicura che il marmo da quel

lato, come dall' altro, è intiero e non frammentato, parvemi dover dubitare dell' esattezza della copia trasmessami pensando che forse in questa fosse stato omesso quanto non era chiaro, intiero e di facile e certa lettura. Informato di tali miei dubbi il signor Giannopulo si affrettò a spedirmi un ottimo calco cartaceo di tutta la parte iscritta della stele, dal quale potei rilevare che la copia trasmessami è esattissima, e, all' infuori della scrittura copiata, la superficie del marmo è piana, levigata e non presenta la pur menoma traccia di lettere scolpite. Sta dunque di fatto che l' iscrizione fu deliberatamente così scolpita lasciando in bianco le finali di quasi tutte le linee ed anche tutta una linea che sarebbe per noi la 10ª. Come questo fatto singolare di cui, a mia notizia, non offre altro esempio l'epigrafia antica, possa essere spiegato, non sarà difficile vederlo dopo aver letto, integrato e dichiarato l'epigrafe acefala, che non è punto inintelligibile come è parso ad alcuni studiosi greci che la studiarono prima che a me fosse mandata perchè io la interpretassi, chè anzi qual' è con quel che ci offre delle assai corte sue 17 linee facilmente e quasi a prima vista si può leggere ed intendere.



Nell' epigrafe la cui esatta copia da me controllata sul calco che ho presente, offro qui riprodotta fotograficamente, si notano parecchi errori di varia specie, e cioè: 1) *ο* per *ω* a l. 1 *καρπον* ed a l. 15 *δο*; 2) scambio delle lettere ⊏ e Ε, fatto che si verifica anche in più altre iscrizioni aventi il sigma di quella forma rettangolare: così a l. 7 *σν* per *εν*, l. 14 *συ* per *ευ*, l. 15 *εσ.* per *σε.* *δοεσ.* per *δωσε;* 3) a l. 3. *μνη* per *μνα* mentre prevale in tutta l' epigrafe la forma dorica. Nella seguente mia lezione e integrazione dell' epigrafe segno fra parentesi quadra i supplementi, fra parentesi tonda le correzioni.

* * *

[Ἴσιδι μὲν ματρὶ]
2. καρπ(ῶ)ν [τε καὶ
ἀνθῶν [εὔχονται,
4. οἵ δ' ἔμνη[σαν
καὶ σέθεν [ἁγνὰ
6. Βούβαστις [ἐπ-
ειδὴ κοι[νὰν
8. ὄφρα (ἐ)ν εὐ[χαῖς
λοιβὰν [ἔχοι π-
10. έμψω Ὄσειρ[ιν
[Ἴσιδος πόσιν] ?
12. τηλωπὸν [καὶ
(σ)ὺ τὰν καλ[ὰν,
14. ἃ μὲν γὰρ [μάλ'
(ε)ὖ Βάχχαισι
16. πάντα δ(ώσε)[ι,
χαῖρε καὶ [εὐτύχει.

Nelle interrogazioni rivolte all' oracolo di Zeus Naios e Diona a Dodona frequente è la formola: *ὁ δ. ἐπερωτᾷ τινι κα. θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος ἄμεινον πράσσοι κτλ* [1]). In questa iscrizione di Gomfi abbiamo la risposta ad una domanda simile rivolta ad un oracolo di divinità egizia (Serapide ?). Si chiedeva a quali divinità si dovessero rivolgere libazioni e preghiere per ottenere la prosperità dei beni appartenenti ad un thiasos bacchico femminile. La risposta indica le due divinità maggiori Iside ed Osiride, aggiungendo il nome di Bubastis che secondo un falso concetto risalente ad Erodoto, era figlia di quei due. È noto che nel sincretismo greco-romano Iside era considerata come equivalente a Demeter o Cerere, Osiride come a Dionysos o Bacco. Non ad altra divinità egizia se non Iside *καρποφόρος* o frugifera [2]) possono riferirsi le parole *καρπῶν-ἀνθῶν* che leggiamo in principio della parte superstite dell' iscrizione, come certamente ad Iside compagna di Osiride si riferisce il *τὰν καλὰν* della l. 13 (*πάνκαλος Ἶσις*, *C. I. Gr.*, 5143). Ciò giustifica ed assicura il nostro supplemento delle prime

[1]) CARAPANOS, *Dodone*, pp. 70-83.

[2]) Cfr. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, p. 71 sgg.; DREXLER, in ROSCHER, *Lex.*, s v. *Isis*, p. 442 sgg.

linee. Non è possibile restituire con egual sicurezza il resto della parte iniziale mancante. Solo possiamo constatare, rilevandolo dalla formula di chiusa χαῖρε καὶ..., che la forma di questa comunicazione era epistolare e che era rivolta ad *una* persona. Trattandosi degli interessi di un consesso di Bacchae, questa non potè essere che una donna insignita della dignità di sacerdotessa alla quale era commessa la presidenza e la cura di quel thiasos femminile [1]) nel cui interesse essa avea consultato l'oracolo. Colui che le scrive dicendole « manderò Osiride, ecc. » non è certamente il Dio oracolante, ma uno dei sacerdoti o piuttosto dei così detti profeti di quel tempio, com' era l'egizio Zachlas *propheta primarius* addetto al tempio delle divinità egizie in Larissa di Tessaglia (Apuleio Met., 2, p. 142) [2]). L'espressione « manderò Osiride acciò comune abbia la libazione nelle preghiere e tu (manderai) la bella (Iside) » ha carattere oracolare e va intesa delle imagini di quelle divinità che dovean figurare nella solenne sacra processione (πομπὴ) da effettuarsi in certi tempi dell'anno probabilmente nei campi appartenenti a quel thiasos per la prosperità dei quali l'oracolo venne consultato. E poichè dietro questa risposta dell'oracolo quella sacra ceremonia venne per tal modo istituita, a perpetuo documento di ciò la risposta stessa fu scolpita su questa stele che dovette esser collocata nel santuario bacchico di questo thiasos femminile.

***

Riman da spiegare perchè le finali delle linee e tutta una linea fossero così stranamente lasciate in bianco come sopra abbiamo esposto e come si vede nel calco della stele iscritta. Dopo la dichiarazione che abbiamo data dell'epigrafe, la ragione del fatto singolarissimo non è difficile trovarla. La lettera dell'oracolo egizio (forse di Serapide) diretta ad una sacerdotessa del thiasos femminile di Gomfi che l'aveva interrogato, era scritta su di una striscia lunga e stretta di papiro. Questo prezioso e sacro documento, in corso di tempo subì, a quanto pare, dei guasti o deterioramenti per cui vennero a mancare o divennero evanide o illeggibili le finali delle linee ed anche tutta una linea. Parve allora necessario al consesso di queste Bacchae di far eseguire una copia scolpita sul marmo di quelle divine parole oracolari tanto bene promettenti ed assicuranti al loro istituto. Per una scrupolosità però

---

[1]) Sui thiasi femminili vedi FOUCART, *Les assoc. rel. chez les Grecs*, p. 6.
[2]) Cfr. DREXLER, in ROSCHERS, *Lex*, s. v. *Isis*, p. 387.

che mostra quanto santa e veneranda fosse ritenuta ogni parola di quel divino documento, di questo non fu scolpito se non quanto v'era di ben chiaro e leggibile astenendosi da ogni supplemento per quanto questi fossero evidenti e facilissimi per tutti come abbiam veduto esserlo per noi, e possiamo immaginare quanto più dovessero esserlo per quei Greci che leggevano l' iscrizione e del soggetto erano attualmente informati. La linea lasciata in bianco dopo il nome di Osiride là dove si aspetterebbe la menzione di Iside sua consorte, dev' essere stata, per una ragione che a noi sfugge, obliterata nell' originale.

L'originale della sacra lettera dovette essere conservato come una preziosa e venerata reliquia racchiuso forse in apposita teca presso la stele che ne presentava la copia fedele in caratteri lapidari ed in proporzioni da poter essere facilmente letta da qualunque persona in piedi. Vediamo che, a parte le proporzioni, la stele insolitamente lunga e stretta presenta una serie di linee corte precisamente come dovettero essere nell'originale e come si osserva in numerosi papiri epistolari greco-egizi (veggansene le imagini nel mio volume di *Papiri fiorentini letterari ed epistolari greco-egizi*, Milano, 1911). Certamente questa lettera di corrispondenza sacerdotale e di carattere sacro e divino, non fu scritta in un corsivo andante e affrettato, ma, se non addirittura nell' unciale dei papiri letterari, certo in quello più elegante e nobile semicorsivo che s' incontra nei papiri di atti ufficiali o documentali come in non poche lettere di corrispondenza privata. Fra queste è notevole il numero 259 della citata mia raccolta che presenta una lettera in chiaro e slegato ed inclinato corsivo ed in margine due versi omerici scritti dalla stessa mano in bello unciale ritto. Convien notare che la lettera oracolare, pur non essendo metrica, affetta un linguaggio ed uno stile elevato e poetico (*καρπῶν, ἀνθῶν, σέθεν, τὰν καλὰν, Βάχχαισι*). Il che ci assicura che la scrittura non potesse essere inelegante e trasandata. Malgrado ciò, è possibilissimo che gli errori di varia specie da noi notati nell'epigrafe, non siano da attribuire al lapicida che scolpì l'epigrafe nei caratteri lapidari allora in uso, ma bensì allo scriba che vergò l'originale nel quale gli omega non avevano la forma angolare che qui vediamo, ma la forma a doppia curva *ω*), i sigma e gli epsilon parimente non la forma rettangolare che qui hanno ma la forma semilunare C, Є. Gli scambi di queste lettere devono essere avvenuti sotto il calamo dello scriba piuttosto che sotto lo scalpello del lapicida. Quanto al dialetto, notiamo che non v' ha nulla di specialmente tessalico e quel che c' è di dorismo è proprio dell' originale a cui va pure addebitata l' infrazione che notammo a l. 4.

Arrivati a questo punto finale e conchiusivo della nostra dichiarazione di questa singolare epigrafe, possiamo tentare di ricostruirne la parte superiore perduta che molto estesa non potè essere, vista la breviloquenza di questo oracolo e la non troppo enorme altezza che potè avere questa lunga e stretta stele. Tenendo conto degli elementi ricavati dalla parte superstite dell' epigrafe, e delle formule che ricorrono in altre epigrafi riferenti responsi di oracoli, possiamo immaginare la intestazione, che pur dovette esservi, ed il principio del responso dell'oracolo presso a poco così: *Τᾶς τῶν ἐν Γόμφοις Βαχχῶν ἱαρείας* [nome] *χρησαμένας τῶι Σεράπιδι, ταῦτα ἔχρησεν ὁ θεὸς : Οἱ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων Ἴσιδι μὲν ματρὶ*] *καρπῶν κτλ.*

Per la intestazione col nome della interrogante e della divinità interrogata veggasi l' iscrizione oracolare di Halicarnassos (Dittenberger, *SIG.*, II, n. 641), ove abbiamo: .... *Ποσειδωνίου χρησαμένου τῶι Ἀπόλλωνι.... ἔχρησεν ὁ θεὸς κτλ.* e l' iscrizione di Delos (Dittenberger, *ib.*, n. 791), che ha: *τάδ' ἔχρησεν ὁ θεός.*

Contando fra le dieci o le dodici lettere per linea si avrebbero una diecina di linee nella parte superiore perduta della stele, il che darebbe un totale di circa 26 linee per tutta l' iscrizione. L'altezza delle dieci linee perdute sarebbe di m. 0,34 che sommata coll'altezza delle sedici linee superstiti che è di m. 0,56 darebbe un' altezza totale di m. 0,90. L'altezza della stele che nello stato presente è di m. 1,35 restituendo la parte iscritta superiore perduta verrebbe ad essere di m. 1,69; sotto l' iscrizione abbiamo un bianco di m. 0,79; al di sopra dovette pur esservi oltre al margine superiore in cima alla stele qualche fregio, simbolo, imagine o titolo. In conchiusione questa stele iscritta che non ha più di m. 0,35 di larghezza ebbe dal suolo alla cima almeno due metri di altezza. Con uno spessore di m. 0,17 non è maraviglia che facilmente si spezzasse come vediamo.

La larghezza non è in proporzione coll'altezza, diversamente da quanto vediamo in altre stele iscritte riferenti responsi di oracoli talune delle quali molto estese, niun' altra essendovene che come questa riproduca esattamente le linee del testo scritto dell' oracolo.

***

Fra i tanti monumenti di antica superstizione religiosa questa epigrafe tiene un posto singolarmente distinto. Niuna delle numerose epigrafi riferenti responsi di oracoli a noi pervenute, riproduce così esattamente il manoscritto originale. Come abbiamo veduto, qui sono

riprodotte scrupolosamente in caratteri lapidari le linee dell' originale manoscritto con tutte le lacune non colmate. È dunque il sacro manoscritto contenente la parola divina venerato religiosamente come se fosse di mano della divinità stessa. Esso, così in parte leggermente avariato com' era, veniva devotamente conservato come una preziosa e santa reliquia. L' iscrizione, a giudicare dalla scrittura, è dei tempi romani, non però molto inoltrati. Il contenuto ci dice che è del tempo quando nel mondo romano era in gran voga il culto delle divinità egizie specialmente rivolto ad Iside e a Serapide. Dei vari culti vigenti nella città tessalica di Gomfi noi fin qui non sapevamo nulla. Ora sappiamo che in questo tempo esisteva già in quella città il culto di Iside combinato con quello di Bacco (Osiride) di cui o della cui introduzione conservavasi nel sacrario di questo thiasos bacchico femminile il vetusto (o preteso vetusto) documento manoscritto producente il responso di un oracolo egizio che tutto porta a credere dovesse essere di Serapide. Di questo responso rilevantissime erano le parole di chiusa colle quali il dio oracolante assicurava le bacchiche donne a cui, come di solito, il culto d' Iside era commesso, che ogni bene otterrebbero dalla bella e buona dea madre dei frutti cereali e dei fiori, protezione divina che si estendeva alla città stessa di Gomfi per la quale certamente queste donne bacchiche praticavano il culto di quella dea. Ciò è provato dalla esattissima copia lapidaria del prezioso responso esposta al pubblico nel sacrario di quelle donne bacchiche. Poteva esser dunque quella sacra reliquia di scrittura divina, considerata come una specie di talismano la cui presenza dava a quel thiasos e alla città stessa la sicurezza della protezione divina datrice di ogni bene, salvatrice da ogni male.

***

Non vi ha superstizione pagana a cui non corrisponda una simile superstizione cristiana. Un parallelo per questo oracolo epistolare greco-egizio lo troviamo fra i tanti apocrifi cristiani nella pretesa lettera di Gesù ad Abgaros dinasta di Edessa [1]). A questi che avea richiesto il miracoloso Nazareno di venire a guarirlo dal grave malore di gotta che lo travagliava, offrendo al perseguitato uomo-dio sicuro asilo nella sua città, Gesù rispondeva: che il compimento della sua

[1]) Oltre al *Dictionnaire des apocryphes* (nella raccolta di Migne) veggasi su questa pretesa lettera di Gesù: Harnack, *Die Miss. u. Ausbreit. d. Christenth.*, p. 411; *Gesch. d. altchristl. Litter. bis Eusebius*, I, p. 533 sgg.; II, p. 161 sgg.

divina missione lo tratteneva in Giudea, ma che un suo discepolo sarebbe venuto a lui a guarirlo del suo male ed a recare la protettrice sua benedizione per lui e per la sua città. Questa corrispondenza che Eusebio [1]) riferisce per esteso non dubitando della sua autenticità per averne trovato i manoscritti nell'archivio della città di Edessa, fu poi dichiarata apocrifa e rigettata dai padri della chiesa. Ma ciò non impedì che seguitasse per lunghi secoli ad essere ritenuta autentica e il manoscritto originale della lettera di Gesù religiosamente conservato nella città di Edessa fu in quella tanto venerato da considerarlo, in vista della benedizione che nella lettera Gesù dava a quella città, come una specie di palladio che dovea proteggere la città da ogni attacco nemico. Nel VI secolo Procopio [2]) vide in Edessa questa sacra lettera esposta (forse in copia lapidaria come la nostra) su quella delle porte della città che era più soggetta agli attacchi nemici dai quali s'intendeva che quella lettera divina difendesse la città rendendola per sempre imprendibile. Veramente Edessa malgrado la presenza della lettera divina fu poi presa dai barbari e troviamo che nell'undecimo secolo il preteso originale della lettera di Gesù trovavasi a Costantinopoli dove era tenuto in somma venerazione fra le più preziose reliquie sante [3]).

Copie scolpite in marmo della lettera di Gesù furono ai dì nostri trovate fra le rovine di parecchie città greche d' Europa e di Asia. Una ne fu scoperta nel 1900 scolpita su di una delle porte della città di Efeso [4]) ; un'altra ne fu scoperta nel 1914 a Filippi di Macedonia [5]) dov'era scolpita su di una delle porte di quella città. Tutte le città evangelizzate dagli apostoli che con esse, come con Filippi ed Efeso ebbero corrispondenza, poteron credere che per esse non meno che per Edessa dovesse valere la miracolosa lettera di Gesù che tutto il mondo e singolarmente l'oriente cristiano venerava ; poichè la lettera adorata del divino maestro diceva al dinasta di Edessa « ti manderò un mio discepolo ed egli ti guarirà e sarà apportatore di vita a te e a quanti teco sono ».

La nostra iscrizione ci apprende che assai prima della fede cristiana nella piccola Gonfi di Tessaglia come in tutto il mondo romano

[1]) *Hist. Eccles.*, I, 13.
[2]) *De bello Pers.*, II, 12 ; cfr. Haury, *Procopiana*, p. 18.
[3]) Finlay, *Hist. Byz. Emp.*, I, pp. 475, 484; De Muralt, *Chronogr. Byzant.*, p. 607.
[4]) « Iahreshefte d. oester. arch. Inst. », 1900 ; *Beibl.*, p. 90 sgg.; Dieterich. *Kl. Schr.*, p. 242.
[5]) Haussoullier, « Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. », 1920, p. 88 sg.

vigeva la fede egizia e il culto di Iside. Una lettera del supremo dio egizio oracolante rispondeva alla richiesta della sacerdotessa di quel thiasos bacchico femminile che egli manderebbe Osiride e che con questo suo consorte associato al suo culto la bella dea Iside avrebbe procacciato ogni bene alle bacchiche donne a lei devote. Una copia religiosamente esatta di questa lettera scolpita in marmo ed esposta in quel santuario assicurava della protezione divina quelle donne bacchiche e con queste tutta quella popolazione ad Iside devota. Così s'incontravano pagani e cristiani in una fede non del tutto vana e pur benefica datrice di quei conforti, di quelle speranze e feconde illusioni di cui si mostrò sempre e in ogni dove tanto bisognosa la travagliata caduca e malsicura umanità.

D. Comparetti.

A PROPOSITO DI ARISTOTELE E DI FILODEMO

L'articolo di A. Rostagni, *Sulle tracce di un'estetica dell'intuizione presso gli antichi* [1]) è inteso a dimostrare quanta sia la novità e quanta l'importanza dell'epicureo Filodemo quale divinatore di concetti estetici moderni. L'autore inoltre ci annunzia, sullo stesso argomento, uno scritto più ampio che abbracci tutta la concezione filosofico-estetica di questo, senza dubbio, geniale scrittore. Nell'attesa io vorrei intanto prendere un poco in esame i resultati che egli ci afferma fin d'ora in questo suo articolo, giovandomi particolarmente dei dati stessi da lui offerti al lettore. Tanto più che egli sembra non tenere in quel conto che a me par giusto la *Poetica* di Aristotele, della quale, come della *Politica*, è messa in rilievo qualche manchevolezza, non sempre, secondo me, bene a proposito, con l'intento manifesto di dar maggiore evidenza alla figura di Filodemo.

Mi sia lecita una premessa. Il trapiantare a distanza di anni il pensiero speculativo riavvicinandolo, per estrinseche affinità, ad epoche assai posteriori, è cosa che sempre richiede un'estrema cautela. A far questo ci possono indurre, bensì, certi particolari che hanno lusinghiere apparenze, e dai quali si possono trarre induzioni troppo generali o troppo assolute. Come l'arte, che pure si evolve per sua virtù spon-

[1]) In « At. e R. », N. S., I, Gennaio-Marzo 1920, p. 46 sgg.

tanea ed incosciente, ci apparisce perennemente varia e diversa, così il pensiero speculativo, che ha l'intento voluto e riflesso di progredire, ad ogni attimo di vita, è già fatto, via via, altro da sè. Le somiglianze che affiorano, non scemano punto l'intimo e sostanziale differenziarsi della nostra vita spirituale. Si è, così, giustamente affermata la impossibilità di tradurre e, perfino, di leggere con una stessa impressione estetica uno stesso autore in momenti diversi. E ha bene avvertito G. Gentile che « .... la traduzione di un termine filosofico lascia sempre insoddisfatti: essendo ciascun termine, nella sua originalità, ossia nella concretezza determinata dal pensiero che vi realizza la sua forma, investito d'una sua caratteristica, che è la sua individualità e intraducibilità » [1]).

L'unità dello spirito, universale ed eterno, riavvicina e ricongiunge in se stessa le sue manifestazioni più lontane e più varie: ma ne risente, nel medesimo tempo, le divergenze successive e profonde. E queste appunto giova, per la storia del pensiero che si evolve, porre nel loro giusto rilievo. A proposito precisamente della storia dell'estetica il Croce ha notato che, presso gli antichi, si hanno soltanto concetti staccati e sporadici, senza una loro sintesi che li ispiri ed unisca. Il loro concetto dell'arte « era fuso nei giudizi o vagava in aforismi e sentenze, ' sciolto e non legato ', secondo l'espressione del Socrate platonico, ossia non connesso sistematicamente con gli altri concetti filosofici » [2]). Esso infatti potè guidarli, insieme al buon gusto e al fine senso dell'arte, nelle giustissime analisi loro, e suggerì anche dei lampi di verità teoriche; ma queste furono sporadiche e inascoltate.

Orbene, se questo si ha presente, dovremo sempre ammettere che, anche nell'estetica, le affinità tra gli antichi e noi, quando non sono puramente apparenti, si riferiscono solo a certi particolari, e non migliorano sostanzialmente la loro imperfetta visione teorica dell'arte. Chi ha posti per primo, nettamente, dal giusto punto di vista filosofico, alcuni, ma solo alcuni, problemi di estetica è, come vedremo, Aristotele che è quindi il fondatore di essa quale scienza, malgrado gli inevitabili errori.

Pertanto il Rostagni nel suo articolo, d'altronde assai suggestivo, mette da prima in rilievo che Filodemo avrebbe emancipata la poesia e, data l'importanza del *De Musica*, l'arte in genere, dai pregiudizi estetici del *piacevole* e dell'*utile*. Poi dichiara che la *Poetica* di

---

[1]) « Riv. di cultura », 15 aprile 1920.

[2]) *Inizio, periodi e carattere d. storia d. Estet.*, in « Atti d. Accad. Pontan.», XLVI, 1961. Questa memoria è citata anche dal R. al principio del suo articolo.

Orazio, come quella che segue l'indirizzo di Neottolemo combattuto appunto da Filodemo, ripete anch'essa questi vieti ed erronei concetti.

Verissimo, in quanto nessuno ignora quale parte sia data nella *Poetica* oraziana a precetti retorici, a pregiudizi formalistici, e, diciamo pure, ad errori di indirizzo che a noi sembrano ingenui oggi che si sono ormai superati. Ma nello stesso tempo sappiamo tutti come questa Epistola sia ancora meritamente ammirata e citata, non solo per la sua squisitissima forma o per la sua storica importanza, ma altresì per la perspicua finezza di certi assiomi e di certi giudizi che nella loro sintesi mostrano tale una precisione di giudizio che si tramanderanno ancora per secoli come vivissime e convincenti espressioni di verità.

Se di questi 476 versi, per grave iattura, a noi fossero giunti solo una parte e solo certuni, ben li avremmo potuti intendere con soggettività e larghezza di pensiero, e fors'anche intravedervi delle rivelazioni di estetica! Anche l'*utile dulci*, come anche il *prodesse aut delectare*, che già il Croce aveva notato, sull'esame di altre fonti precedenti, offrire « entrambe le vedute dell'arte-meretrice e dell'arte-pedagoga »[1]), si sarebbero potuti difendere, a giudicarli in se stessi, col dire che non è affatto negare l'arte, o sminuirla, se si avverte che un poeta può anche riuscire moralmente proficuo, che anzi è meglio che questo avvenga. La dottrina moralistica, avverte il Croce stesso, fu ed è e sarà perpetuamente benefica [2]). Avremmo anche aggiunto che il male fu ed è nelle derivazioni assolute e negli abusi arbitrari di un principio sano e giusto in se stesso.

Altrettanto mi sembra da dire quanto al *diletto* proprio dell'arte, che ne fece sorgere la interpretazione edonistica, senza dubbio manchevole. Ma è pur vero che questo è appunto il suo segreto, la sua ragione di essere ed il suo fine, sicchè io sono convinto che occorra proprio rivolgere i nostri sforzi a ricercarne la spiegazione probabile nel nostro spirito. Il godimento estetico, il « rapimento », è appunto il contrassegno di questa gioiosa ed inesauribile attività dell' ingegno umano. Filodemo stesso desidera precisamente che si indichi *in che cosa il poeta diletti e qual genere di diletto procuri.* Ma il Rostagni avverte (p. 51) che questo filosofo fa qualche riserva per il *piacere*, lasciando

---

[1]) *Estet.*, 4ª ed., pp. 188-89.

[2]) Croce, *Breviario di estet.*, p. 26: «.... e anch' essa ha il suo lato vero, perchè, se l' arte è al di là dalla morale, non è nè di là nè di qua, ma sotto l' impero di lei l' artista, in quanto uomo, che ai doveri dell' uomo non può sottrarsi, e l' arte stessa — l'arte che non è e non sarà mai la morale — deve considerare come una missione, esercitare come un sacerdozio ». — Orazio, in verità, parla in quei versi più del poeta che dell'arte.

posto al *compiacimento estetico*; e anche per l'*utile*, secondo le sue premesse epicuree [1]).

Comunque, poichè Filodemo afferma la indipendenza della poesia « in quanto poesia » da fini utilitari o pratici o scientifici, il Rostagni è indotto a concludere: « pare che l'essenza dell'arte sia indipendente dall'argomento, o meglio dalla scelta di esso, e s'identifichi, presumibilmente, con ciò che noi chiamiamo forma ed intuizione » (p. 51). E a conferma di questa sua conclusione egli adduce (p. 51 sg.) il lungo passo che dice non occorrere affatto la *novità* dell'argomento al buon poeta: il quale, anche se ripeta da altri, può esser grande mercè « la sua propria impronta ». E poi l'osservazione « più saliente » di Filodemo, in cui si coglierebbe espressamente l'identità di forma e di contenuto [2]).

La conclusione, a dir vero, a me sembra alquanto azzardata. È necessario, come dicevo, andar cauti nell' uso di certe parole troppo moderne che stanno bene al De Sanctis e al Croce, nel loro pieno e peculiare significato che necessariamente presuppone tutto il corso di idee compiutosi appunto da Filodemo ad essi. E poi, come pure ho detto, dei frammenti staccati possono sempre dar l'apparenza di un senso più profondo e più largo che in realtà non hanno. E qui non posso a meno di richiamare il mio articolo *Intuizioni critiche di Cicerone* [3]), nel quale anch'io volli dimostrare che, spigolando nelle opere retoriche di Cicerone, si ritrovano dei frammenti che dànno lucidissimi barlumi di certi concetti estetici più largamente svolti e più solidamente affermati solo ai nostri giorni. Quanto, al solito, è possibile una parvenza di verità in così fatti, implacabili problemi. Nei quali perciò le sfumature ed i particolari hanno ben secondaria importanza: sono curiosità.

Ma c' è di più: ed è che, a voler discutere i singoli passi di Filodemo che il Rostagni adduce, se ne potrebbe, volta a volta, ricevere un'impressione differente dalla sua, e intenderli diversamente. Se uomini come l'Egger, il Gomperz e gli altri che lo stesso R. cita, ma sopra tutti lo Jensen che ha « miracolosamente » restituito il testo,

---

[1]) In un fr. riportato dal Rost. a p. 50. — Anche il Croce (*Brev. di estet.*, p. 21), a proposito della interpretazione *edonistica* dell' arte, non esclude che essa arte si possa considerare come una particolare forma di piacevole e che allora converrebbe rivolger l' indagine all'elemento distintivo di questo dagli altri piacevoli.

[2]) « Non v' è alcun *bel contenuto* (διανόημα) il quale, se non sia *bella la forma* (τῆς συνθέσεως μὴ καλῆς οὔσης), faccia di necessità *lodevole lo scritto*, nè alcun *contenuto così frivolo* che, essendo *bella la forma*, non produca l' effetto contrario ». (Trad. del R., p. 52).

[3]) In « At. e R. », Gennaio 1914, p. 43 sgg.

non hanno scorta la novità di pensiero che il Rostagni vi legge, sarà colpa anzi tutto di questi stessi frammenti, così laceri lacunosi e malcerti come egli stesso li dice ; e poi penseremo che in questi eterni problemi « difficilissimi » i pareri sono sempre molto opinabili e soggettivi. Tra gli stessi frammenti che il R. cita in favore della sua tesi, qualcuno è veramente in condizioni tali da non potersene fidare. Lo Jensen del resto ha data anche la traduzione dei testi, e il R. sembra tenerne conto.

Intanto il fr. prima citato (p. 178, n. 2) ed altri di Filodemo che parlano di *forma* e di *contenuto*, sono tali che a me sembrano piuttosto accogliere che escludere questo tenace dissidio, che viceversa lo stesso Cicerone aveva già felicemente condannato : « discidium.... quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent » [1]). Se Filodemo dice : « Non v'è alcun *bel contenuto* il quale, se non sia *bella la forma* ecc. », è manifesto, mi pare, che egli ammette e forma e contenuto, anzi *bel* contenuto e *bella* forma. Nè trovo a proposito citare in confronto il passo del De Sanctis dove si parla di un *contenuto* che « è diventato una *forma* », che, dunque, è superato e scomparso quale contenuto, che è colato e fuso, come altrimenti si esprimerebbe lo stesso De Sanctis. La distinzione è accolta anche quando egli dice (pp. 54-55 R.) : « è vero che corre divario fra l'essere buon tecnico e l'essere poeta, e che, oltre a comporre tecnicamente bene, ci vuole il *πάθος* del poeta ; è ammissibile che lo studio della tecnica (*αὐτὸ τὸ ποιεῖν*) richieda maggiore trattazione ; ma ciò va inteso nel senso che *in poesia* ha più importanza (*πλεῖον ἰσχύει*) *l'esser formato* (*τὸ πεποιημένον εἶναι*) che non l'avere un ricco contenuto d'idee (*τοῦ τὰ διανοήματ' ἔχειν πολυτελῆ* »). Questo frammento che afferma recisamente la maggiore importanza, in poesia, dell' « esser formato », sembra mal conciliabile con l'altro addotto, insieme a questo, a conferma della identificazione che Filodemo farebbe dei due termini : « Senonchè pare che mal faccia Neottolemo a separare la forma (*την σύνθεσιν τῆς λέξεως*) dal contenuto (*τῶν διανοημάτων*), con l'attribuire a quella una maggiore importanza che a questo ». Nè credo che si possa dare un senso troppo moderno all'espressione *formato* (*πεποιημένον*) quando mi pare che si riferisca proprio alla tecnica e corrisponda a *λέξις* o *σύνθεσις* [2]).

[1]) *De or.*, § 59. Cfr., nel mio articolo cit., anche quest'altra espressipne: « .... neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen si verba semoveris » (*Orat.*, § 19).

[2]) Afferma il R. (p. 53) che Filod., avendo della *forma* un suo concetto ben diverso da quello della critica tradizionale, evita la denominazione *λέξις* e preferisce il termine *σύν-*

Si può, più semplicemente, pensare che Filodemo in fondo accoglie il dualismo retorico, ma nega una maggiore importanza dell'uno degli elementi rispetto all'altro. Al quale concetto può adattarsi anche il frammento tradotto a p. 56 così: « .... il modo di essere della forma dipende proprio dal modo di essere del contenuto ». Nel quale, se mai, più che in ogni altro, può apparire meglio colta l'affinità dei due termini, affinità dico, perchè si è ancora lontani, a mio giudizio, dall'assioma del De Sanctis che il R. adduce a riscontro: « .... *tal contenuto, tal forma* ». Su questa via, allora, si potrebbe addirittura citare dal recentissimo *Saggio* del Cesareo l'affermazione: « Il contenuto è la forma » (p. 75), che è la sintesi conclusiva di un lungo argomento, per concetti del tutto moderni. Laddove in Filodemo i due soliti elementi, per quanto intimamente connessi, sono ancora due e distinti. Se non c'illumini più chiaramente una più precisa affermazione, altro sarà dire, con Filodemo: « *a me pare* che la composizione della dicitura sia corrispondente alla composizione dell'argomento », o dire, col De Sanctis: « .... la forma è generata dal *contenuto attivo* nella mente dell'artista »[1]).

Quanto alla affinità che Filodemo può aver colta tra contenuto e forma, potremmo anche ripensare ai vv. 85 sgg. di Orazio che dicono della necessità di adattare opportunamente l'intonazione e il metro ai vari argomenti. Sarebbe il *πρέπον* degli antichi retori, di cui si può ripetere, con un esteta moderno, che era una valvola di sicurezza, un congegno prudenziale contro la fallace teoria delle infinite proprietà formali. Il che può sembrare come un barlume del concetto di stile quale sintesi coerente indissolubile di contenuto e forma.

Contro i retori che si affannavano in ricerche minuziose sulla *λέξις* e, sulla *σύνθεσις,* considerate a sè e per sè, egli muove giustamente una sua critica severa, certo più larga e illuminata. Da filosofo egli sentì la imprescindibile importanza del pensiero come dell'elemento determinante e costitutivo della *λέξις* che gli è necessariamente connessa come causa ad effetto. Ma anche l'espressione catoniana *Rem tene,*

θεσις. Ora, giusto nei pochi frammenti da lui citati, compariscc invece due volte proprio la prima espressione. In una anzi troviamo *τὴν σύνθεσιν τῆς λέξεως*, dove il senso retorico non lascia dubbio. Ma il R. traduce sempre, indifferentemente, *forma*, come traduce *contenuto* le altre diverse espressioni filodemee (*διανόημα, διανοήματα, πρᾶξις*). Non solo, ma interpreta nel senso di *forma* anche il verbo *ποιεῖν* che egli stesso riferisce (vedi sopra: *αὐτὸ τὸ ποιεῖν*) alla *tecnica*. Io credo poco probabile che *σύνθεσις* abbia, decisamente, un nuovo e filosofico significato « pregnante » come la parola *forma* ai nostri giorni.

[1]) Il fr. è così ricostruito e tradotto dallo Jensen: *Ἀλλ' [ἴδι]ο[ν το]ῦ συγκεῖσθαι [τὴν] λέξιν τὸ συγκεῖσθαι [τὴν πρᾶξ]ιν εἶναι φαινεταί [μοι]*: « Mit der Gestaltung des Ausdrucks *scheint* mir notwendig die der Handlung verbunden zu sein ». Si avverta che il Rostagni, traducendo, non si cura del *φαίνεται*, e che adatta alla sua tesi tutta quanta l'espressione.

verba sequentur; quella oraziana: *Verbaque provisam rem non invisa sequentur*; quelle già ricordate di Cicerone, e quest'altra sua notevolissima: .... *tanquam ab animo corpus, sic a sententiis verba seiungunt, quorum sine interitu fieri neutrum potest* (Or., § 24); qualcuna, perfino, di Dionigi d'Alicarnasso [1]), e di altri, sono così felici che si direbbero aver colto in un attimo di luce, in un guizzo di pensiero, efficacissimamente, un principio profondo che ha richiesto secoli e volumi per affermarsi, non ancora (si badi) senza contrasti nè oscillazioni. Filodemo non lo avrà dunque intuito in modo troppo più netto e deciso che non sia dato di cogliere in espressioni come quelle riferite. Anzi, ecco perfino un elemento retorico anche nei suoi scritti: « ν]οηθῆναι γὰρ αὐτὰ (i componimenti letterari) δεῖ πολῶς καὶ λόγους οἰκείους λαβεῖν καὶ κατὰ τὴν λέξιν ἐξεργασθῆναι οἰκείως [2]). Basta, in così fatto argomento, che egli faccia qualche concessione (vedi p. es. p. 51 del R.) agli avversari, perchè il suo atteggiamento contro il dualismo, che era allora un canone imperante, non sia più sicuro e reciso. Sembra quasi un breve passo, ma dista, invece, una immensurabile distanza il cogliere una intimità, inscindibile quanto si vuole, tra forma e contenuto, e l'affermare che nella unità dello spirito, in ogni suo manifestarsi, essi sono proprio uno stesso ed unico elemento, indistinguibili affatto » [3]).

D'altronde Orazio, come Neottolemo sua fonte, vogliono insegnare dando precetti: e questo elemento normativo dei loro scritti fa sì che essi debbono discendere a particolari tecnici e pratici, come Aristotele stesso nella *Poetica*. Anche gli esteti moderni sono costretti inevitabilmente a ricorrere più volte, nei loro giudizi teorici, a termini e principî retorici ormai praticamente fissati dall'uso. Lo Jensen poi ha veduto bene il giusto quando dice che, se Filodemo, contro l'idea di *ποίησις* e *ποίημα* esposta da Neottolemo, fa valere l'argomento che la composizione della materia deve esser necessariamente congiunta con quella dell'espressione linguistica, *questa obiezione è lo-*

---

[1]) Leggiamo in Dionigi questa espressione felice che fa onore ad un retore: « *Βούλεται δὲ ἡ φύσις τοῖς νοήμασιν ἕπεσθαι τὴν λέξιν, οὐ τῇ λέξει τὰ νοήματα* ». — Cfr. del resto il mio articolo prima citato.

[2]) Vedi Jensen, col. X, 28 sgg., p. 10.

[3]) Così ha scritto G. Gentile nell' articolo sopra citato: « Ancora, nella stessa estetica, come in gnoseologia, ci si dibatte in questo dualismo, che risale, nientemeno, ad Aristotele; ed è sempre piantato profondamente nel cervello umano in conseguenza della millenaria educazione aristotelica che esso ha ricevuto. La forma è lo stesso contenuto, sottratto alla staticità in cui esso, esteriormente considerato, ci si rappresenta, e ricondotto alla sua vita reale concreta, che è la sua interna generazione ». E anche: « Il contenuto, come tale, è un libro non letto; è quello che noi pensiamo o ci raffiguriamo, ma astratto da noi in cui si pensa o si raffigura. La forma è la vita, cioè la vera realtà del contenuto: la sua soggettività ».

gicamente del tutto giusta. Ma, egli aggiunge, questo significa non riconoscere l'intenzione di Neottolemo, al quale, il fatto che la disposizione corrispondesse alla rigida logica, certo importava di meno che non l'essere, quella, praticamente applicabile [1]).

Filodemo, nel suo atteggiamento polemico, recisamente negativo, ha buon giuoco in mano quando punto per punto combatte, astrattamente, i particolari tecnici dei suoi avversari. Il che non esclude la giustezza e, se vogliamo, la originalità di certe sue vedute. Ma bisognerà veder meglio se, nei suoi scritti, si trovi chiaramente affermato un principio, sia la *forma*, sia un alto ideale di *τέχνη*, che accolga, come in una legge sintetica, la prosa al pari della poesia, la musica come l'architettura. Attendiamo perciò con vivo interesse lo scritto del Rostagni che ci illumini meglio. Pertanto qui Filodemo sembra parlare specificatamente, e solo, della poesia. Se nel *De Musica* egli combatte chi attribuisce a quest'arte scopi religiosi, morali, educativi, non si può (come fa anche il Croce) richiamare la *Politica* di Aristotele, come quella che segua uno stesso pregiudizio. Ma giova ricordare che nella *Poetica*, invece, la musica è *mimèsi* come la pittura, la poesia, ed altre arti ; e che Aristotele espressamente dichiara : « Non è la medesima la norma esatta (*ὀρθότης*) della politica e della poetica, e nemmeno quella della poetica e di un'altra qualunque disciplina » (60^b, 14).

***

Ora, mentre attendiamo lo scritto del Rostagni, sarà bene rivolgere un momento il nostro pensiero ad Aristotele, la cui *Poetica* ha tali pregi da doversi, io credo, considerare uno scritto di capitale importanza che davvero precorre, in modo esplicitamente più netto e sintetico che Filodemo, alcuni moderni concetti di estetica.

Non sarebbe possibile accogliere in tutto la interpretazione del Valgimigli, per quanto pensata veramente con acume finissimo e con elegante genialità. Qui proprio abbiamo un esempio simpaticissimo del modo come facilmente si possa, per virtù d'ingegno, trascendere il giusto segno della ricostruzione, obbiettivamente più fedele, del pensiero di un antico autore, quando, incosciamente, si applichino i criteri di un sapere acquisito con spirito di modernità ad un testo che già di per sè, nella sua profonda parola, ne offra lusinghiera occasione. Il Val-

[1]) « Aber er bedeutet eine Verkennung der Absichten des Neoptolemus, dem sicher weniger daran lag, dass seine Disposition der strengen Logik gerecht würde, als dass sie praktisch brauchbar war ».

gimigli ha messo bene in rilievo certi aspetti del pensiero aristotelico che fanno anche oggi seriamente riflettere e per i quali, come egli dice, « anche noi possiamo in queste pagine fermare il piede e riprendere di qui il nostro cammino » (*Introd.*, p. x). Ma se lo seguissimo in tutto, a momenti si avrebbe, nella *Poetica*, un vero e proprio trattato di estetica moderna. Tuttavia, in realtà, vi troviamo posti mirabilmente, nei loro termini giusti come anche oggi si pongono, dei fondamentali problemi che tuttora affaticano non risoluti, e ne vediamo intuite le soluzioni che ancora s'impongono alla nostra più seria considerazione [1]).

Nella *Poetica* intanto noi troviamo subito che varie arti, differenti tra loro, sono raccolte sotto il comune concetto di *mimèsi*, comunque esso debba precisamente intendersi. Chè se dovesse proprio ammettersi col Valgimigli che voglia dire *attività creatrice*, sarebbe una vera divinazione di un concetto fondamentale nell'estetica moderna. Ma io escludo in modo assoluto che la parola possa avere un così alto e pieno significato [2]).

È vero pertanto che nella *Poetica* viene accolta la distinzione tra forma e contenuto: ma questo errore, inevitabile allora e fino ad oggi tenace, non fa punto velo ad Aristotele nelle indagini più alte a cui la sua mente sintetica si affida. Come, d'altronde, non impedì che la critica antica ci desse tali giudizi che restano ancora fondamentalmente giustissimi. Perfino Dionigi d'Alicarnasso, così devoto all'ideale retorico di σύνθεσις e di λέξις, ci ha date buone ed utili osservazioni; e anche il genialissimo scritto *Del sublime*, pur accogliendo la consueta distinzione, riesce alle finissime analisi che ancora ammiriamo. Dunque Aristotele stesso dedica nel suo scritto una trattazione particolareggiata alla λέξις, incominciando dalle lettere dell'alfabeto [3]), ma non intende

---

[1]) Anche il CROCE ne riconosce questi meriti fondamentali in *Estet.*, p. 195 sgg.; cfr. *Breviario di estet.*, p. 32. E il CESAREO, nel suo recente *Saggio su l'arte creatrice*, ritorna in più punti a concetti aristotelici, come illustrerò prossimamente.

[2]) Anche di questo ad altra occasione. Qui avverto semplicemente che, come l'ideale poetico dal punto di vista della *mimèsi*, nella *Poetica* è la tragedia, poi subito l'epica, nelle quali meglio si scorge l'essenza idealmente *riproduttrice* della vita, e in modo consimile nella pittura e in certe forme di musica, così non vi è fatta parola della lirica nè della architettura. Poi la parola è usata anche da Platone sempre nel senso, comunque vario, di imitazione: Aristotele avrebbe dovuto più chiaramente ed esplicitamente affermare un nuovo significato che le avesse dato nella sua polemica contro di lui. Pertanto è necessario tradurre, come fa il Valg., con *mimèsi*, mantenendo il senso incerto, che, come dice il CROCE (*Estet.*, p. 183) « oscilla tra il significato di 'imitazione' e quello di 'rappresentazione' ». Sarebbe troppo dire « *attività creatrice* », che trascende il pensiero aristotelico; come è poco dire « *imitazione* » che può dar luogo a malintesi. Il BIGNONE (*Empedocle*, p. 319) dice che Arist. toglie questo termine dal linguaggio estetico dei Greci e lo lascia un poco incerto e non ben definito; ma adombra l' *espressione di azioni e di sentimenti.*

[3]) Qualora, ben si comprende, siano veramente di Aristotele i capp. 19-22,

affatto di dare precetti retorici, nè mostra una preferenza per l'uno o per l'altro dei due elementi formalistici. Egli prosegue nella sua opera sintetica di storico, quando a quando inalzandosi a larghissime vedute. Perciò sente che la poesia (ed anche, si noti, la prosa: perchè i *λόγοι σωκρατικοὶ* hanno per lui, come per noi, pregio di vera poesia!) consiste in qualche cosa che trascende il semplice uso, comunque abile, della parola. Manifestamente egli prescinde da ogni criterio formalistico quando ragiona del mito, degli intrecci, delle soluzioni, dei riconoscimenti, della pietà e del terrore, del meraviglioso, degli elementi insomma più veramente e più propriamente estetici: e ne ragiona per concetti filosofici badando all'impressione sull'animo degli uditori o dei lettori delle tragedie. Con questo suo scritto egli segna un progresso notevolissimo rispetto a Platone che, com'è noto, bandì la poesia dal suo stato ideale. Il nostro filosofo, inteso a redimerla dalla ingiusta condanna la considera quale espressione nobilissima dell'ingegno umano e fonte di una purissima *edonè*. Non accenna, nemmeno una volta, a subordinarla a preconcetti morali o pedagogici, nè (come il Rostagni esclude per Filodemo, p. 54) ad « impressioni sensuali » o a « piacere organico » o alla « elocuzione così detta elegante ». Già il Gomperz aveva riconosciuto la grandezza di questo filosofo che affermò un valore specifico della poesia, indipendente da ogni intento morale e didattico (III, 449).

Al cap. IV egli dice del bisogno innato di apprendere e del diletto derivante dal riconoscimento delle cose rappresentate: ma questo concetto, che è, se mai, non già pedagogico nè sensuale od organico, bensì intellettivo, come viene espresso brevemente in principio per dare una spiegazione filosofica dell'origine dell'arte e del godimento di essa, così non ricompare poi più per tutto lo scritto: svanisce manifestamente superato dall'ideale, che Aristotele ha intuito, dell' arte quale funzione teorètica del nostro spirito, diversa dalla conoscenza scientifica. E subito lui stesso dichiara che non è questa la sola ragione del godimento estetico; quindi ci avverte che un'opera d'arte si può ammirare anche se non vi sia riconoscimento di una realtà oggettiva; quando la esecuzione, il colorito od altro, lo meriti. Poi dice (53^b, 11) che non ogni diletto (*edonè*) è proprio della tragedia, ma solo quello che ad essa è peculiare: che non sarà quindi un piacere organico o didattico! E altrove (47^b, 10): « In realtà non c' è niente di comune fra Omero ed Empedocle, ad eccezione del metro ». Dove è manifesto, anzi tutto, che egli esclude come un elemento formalistico possa di per sè influire sull'opera d'arte, quando manchi l'ispirazione poetica, perchè si è poeti non per il metro ma per la *mimèsi* (51^b 27 sgg.);

ed è poi da notarsi che ad Empodocle non riconosce un valore poetico, nonostante il carattere *didattico* del suo poema: anzi, per questo egli è detto « piuttosto filosofo fisico che poeta »[1]). Sicchè non è dubbio che anche Aristotele vide bene che il fine dell'arte non è pedagogico.

Nemmeno è data, nella *Poetica*, alcuna parte a principî morali a cui l'arte debba servire. Era facile anche ad Aristotele condannare la poesia, come aveva fatto Platone, che egli invece vuol contraddire. I fatti atroci e delittuosi della tragedia sono da lui visti con sentimento estetico e giudicati per le impressioni che dànno all'animo nostro mediante l'arte che li purifica. Nè mai Euripide è da lui censurato per immoralità, al contrario di quanto aveva fatto Aristofane. Vogliamo anche ammettere che sia un mistero la parola *catarsi*: ma possiamo ritenere probabile non solo che non abbia nulla che fare con la retorica nè con la morale, ma che invece racchiuda un significato estetico. Perchè l'effetto catartico della tragedia è in relazione con la *edonè* che la tragedia stessa esteticamente produce, come ogni altra forma d'arte sempre ne produce una sua propria, che è pur sempre una stessa o di una stessa natura [2]).

A questa legge estetica della *edonè* non si sottraggono naturalmente quelle forme musicali che hanno valore imitativo, cioè a dire gran parte dell'auletica e della citaristica. È vero, d'altronde, che nella *Politica* dello stesso Aristotele sono determinati gli usi educativi a cui la Musica può esser diretta, considerata anche separatamente dalla poesia: ma ripetiamo ancora, con l'Aristotele della *Poetica*, che altro è la politica, altro è la poetica! Poi non sarà del tutto da escludere che il nostro filosofo, un po' seguendo Platone, esponga qui, da puro storico, quello che veramente era nello sviluppo della musica e negli usi a cui essa realmente si faceva servire nel IV secolo. Per altro, attendendo

---

[1]) Vedi il citato *Empedocle* del BIGNONE, p. 319. — Che Arist. avesse un concetto *pedagogico* dell'arte (o più precisamente della poesia e della musica) il R. afferma su la scorta del CROCE, il quale (*Estet.*, p. 187) ha scritto che di questa « si possono trovare tracce nello stesso Platone (nei dialoghi in cui sembra recedere dalle troppo rigide conclusioni della *Repubblica*) e in Aristotele, sia nella *Politica*, dove determina gli usi educativi della musica, sia anche, forse, nella *Poetica*, dove parla oscuramente di una *catarsi tragica* ».

[2]) Avverte il CROCE (l. cit. nella n. prec.) che per la catarsi tragica « non sembra da escludere del tutto che egli avesse come un barlume dell' idea moderna della virtù *liberatrice* dell'arte ». — Secondo il Valg., che ne ragiona con la sua elegante finezza nell' ultima parte della *Introduzione*, la *edonè* pura e semplice è il fine vero e proprio dell'arte: il centro dello stesso concepimento dell'opera d'arte. Quando questa ha raggiunto la sua compiuta coerente o verisimile conclusione « anche la nostra anima sentirà la presenza ambrosia delle Muse e il tocco delle dita immortali; e anch'ella canterà la sua musica divina. E questa è l' ἡδονή ». Contrariamente il FINSLER vuol dimostrare che il termine *catarsi* non può coincidere e confondersi con *edonè*: la quale, se mai, è un momento conseguente e successivo della *catarsi* (*Platon und die Aristot. Poetik*, p. 116 sgg.). Anche il Weil aveva inteso κάθαρσις = ἡδονή.

dal Rostagni la interpretazione del *De Musica* di Filodemo, dobbiamo fin d'ora riconoscere che è senza dubbio notevolissimo il fatto che questo scritto, come egli dice, sia in gran parte diretto « a combattere le affermazioni di coloro che a quest'arte assegnavano scopi religiosi, morali, educativi »[1]).

Il Rostagni afferma (p. 54) che Aristotele, nel porre i capisaldi della sua *Poetica*, scivolò nel formalismo « specialmente quando insegnò che nella poesia si distinguono quattro elementi essenziali, i quali sono: le favole, i caratteri, il pensiero, l'elocuzione ». Ciò non è esatto: questi quattro elementi non sono già una partizione che il filosofo applichi alla poesia in genere: sono invece da riferirsi alla sola tragedia, come sue parti costitutive. Delle quali però il *mito* è la più importante, che in certo modo le assorbe tutte in se stessa, essendo « come il principio e l'anima della tragedia ». E di esso particolarmente il filosofo parla, come della essenza vera della tragedia, con sue vedute larghe e sintetiche. Che poi dalle distinzioni che Aristotele pone, siano derivati abusi, fu colpa dei retori e dei filosofi posteriori, troppo (occorre dirlo?) a lui inferiori. La critica, poderosa quanto si voglia, di Filodemo, non potrà intaccare quello che la *Poetica* ci offre di veramente solido.

In quello che Filodemo, giustamente, avverte per sostenere la originalità del poeta, quand'anche attinga da altri, il Rostagni (p. 52) trova « modernità ed efficacia di pensiero », e gli sembra diretto contro la vanità del ricercare le *fonti*, secondo un uso rimasto fino ad oggi. Alla materia bruta ed increata, dice Filodemo, il poeta, quando la imita, applica il proprio spirito: come nelle arti manuali non stimiamo peggiore uno, se la materia ricavando da altro artefice, bellamente la elabora. Ora, anzi tutto, già Orazio avverte che il difficile è dir bene cose comuni, e che l'originalità del poeta consiste nel saper dare nuova vita ad argomenti già svolti e noti (*Ar. poet.*, 128 sgg.). Poi anche in Aristotele, sebbene nulla sia detto di simile, questo è manifestamente implicito e superato: egli conosceva a centinaia poemi e tragedie, dove ricomparivano spesso gli stessi miti. Sapeva bene anche lui che « le leggende di Tieste e di Paride e di Menelao e di Elettra e altre numerosissime le trattarono tanto Sofocle, quanto Euripide, quanto molti altri », come dice Filodemo (vedi R., p. 52). A lui piacque di più osservare che il poeta deve lasciare in sostanza i miti come li ha ricevuti dalla tradizione, pur non mantenendosi ad essi rigidamente fedele:

---

[1]) Avverto che nella *Retor.* dello stesso FILODEMO la musica una volta (l. II, suppl. I, 10) è considerata una τέχνη insieme alla *medicina:* un'altra (*ib.*, XVI e XXVII), è unita alla *grammatica*; un' altra ancora (XXXVII) alla *pittura* e alla *scultura*.

occorre però che egli sappia trovare un suo modo personale di valersene *bellamente* (*καλῶς*), mediante gli intrecci e le soluzioni che appunto costituiscono l' interesse drammatico. Perchè la *edonè* propria della tragedia deve compiersi soprattutto nei fatti (53^b 13).

Aristotele, venti secoli or sono, oltre avere affermato (come abbiamo visto) che nulla importa il *metro* ad esser poeti, bensì la *mimèsi*, intese a stabilire la differenza tra *storia* e *poesia*, secondo un concetto filosofico, sostanzialmente inconcusso, di distinzione tra *universale* e *particolare*. Sembra così aver detto che l'artista che crea, e crea quand'anche imiti o ritragga dal vero, coglie ed esprime un' idealità universale e concreta, immanente nelle cose tutte del mondo, che è il mondo della vera realtà nostra, non già di quella platonica di un mondo a noi trascendente. E lo spettatore, nell' opera d' arte, rivive il suo mondo particolare ed universale, riconoscendo in essa l' eterno se stesso. Chè se mai anche nella pagina storica che narra il particolare accaduto, o nel *λόγος* che discute il filosofema, aleggi l' alito affascinante dell'arte, allora anche il particolare accaduto od il pensiero riflesso s' inalzano a volo da terra in una luce più ampia dove la visione si allarga sorrisa da una magica *edonè* [1]).

Sono parimente di Aristotele i concetti relativi alla *unità del mito* secondo la verisimiglianza o la necessità dei suoi singoli elementi : e si è pensato, in proposito, alla legge di *coerenza* che è uno dei canoni dell' estetica moderna. Può darsi che qui Aristotele sia un poco guidato, a volte, da criterî logici conformi alla sua mentalità filosofica e che secondo questi giudichi della connessione tra i fatti dell'opera d'arte, che egli concepisce principalmente come azione di vita, soprattutto nella tragedia e nell' epica, materiate appunto di azioni. Tuttavia non è da accogliere il giudizio dell'Egger, secondo cui Aristotele affronterebbe la Poetica con lo spirito del puro logico.

Mi basti infine accennare soltanto a questo : che Aristotele ha posti e discussi i problemi del *meraviglioso* e dell' *irrazionale* che sono argomenti vivi ancor oggi.

---

[1]) Il R. che pure muove espressamente dal CROCE per dire delle varie fasi storiche della teoria estetica, non ha rilevato che il CROCE stesso (*Estet.*, p. 195) riconosce ad Arist. il vanto dei primi tentativi « dell' Estetica verace, quale scienza della rappresentazione ». E nella pagina seguente : « .... per qual carattere la poesia si distingue dalla conoscenza *scientifica* e dalla conoscenza *storica*? Ecco il modo nel quale Arist. pone il problema circa la natura dell'arte, *che era ed è il vero e solo modo di porlo*; anche noi moderni ci domandiamo in che l'arte si distingua dalla storia e dalla scienza, ecc. ». — Importantissimo è l'articolo di B. GIULIANO (*Dommatismo e idealismo estetico nella « Poetica », di Aristotele*), in « Riv. di filos. », del febbraio 1919.

Per tutto questo, nonostante gli inevitabili errori che troppo è facile oggi correggere, l'originalità e l'importanza di queste poche tra le moltissime pagine aristoteliche sono tali che come bastano, finora, a dichiararcelo il primo ed il massimo filosofo dell'arte poetica nei tempi antichi, così appariranno sempre storicamente considerevoli.

UMBERTO GALLI.

DA ERODA [1]

IL CALZOLAIO (VII).

Personaggi: METRÒ, donna che procura affari a
CERDONE, calzolaio
UNA DONNA
UN' ALTRA DONNA
UNA TERZA DONNA che non parla, e fa solo una breve apparizione verso la fine del mimiambo.

La scena rappresenta la bottega di Cerdone, probabilmente ad Efeso. Deschetti a cui sono seduti i garzoni, che lavorano o fingono di lavorare. Al muro, oltre i soliti arnesi del mestiere, una specie di scaffale, ove si trovano parecchi scatoloni pieni di scarpe.

METRÒ (*entrando, accompagnata dalle prime due donne*):
Cerdone, ti conduco queste giovani,
se puoi loro mostrar qualche lavoro
fatto dalle tue mani intelligenti.

CERDONE (*alzandosi e salutando*):
Non per nulla, Metrò, ti voglio bene!
(*Rivolgendosi ad uno dei garzoni*):
Metti qua fuori lo sgabello grande
per le signore.

[1] La versione è, per quanto possibile, fedelissima, meno, naturalmente, in quei punti (e, pur troppo, non sono pochi) in cui il papiro è troppo mutilo per farci sapere con esattezza quel che scrisse Eroda. Ho abbondato in didascalie, affinchè queste servissero quasi di commento e valessero a far vedere come ritengo debba interpretarsi il mimiambo, in modo da risparmiare le note che non fossero assolutamente indispensabili. I numeri segnati a margine sono quelli dei versi dell'originale. Inutile dire che, specialmente a causa delle cattive condizioni in cui c'è giunto il papiro, non ho seguito particolarmente nessuna edizione, ma ho scelto ciò che mi pareva il meglio delle ediz. del CRUSIUS, del BUECHELER, del NAIRN. Questo mimiambo fu rappresentato il 19 maggio scorso da alunni ed alunne del R. Liceo « G. B. Vico » di Napoli.

(*Vedendo che non è ubbidito, più forte*):

Drimilo, lo dico
a te di nuovo. Dormi?

(*Arrabbiandosi, ad un altro garzone*):

Pisto, picchialo
sul muso, fino a quando tutto il sonno
abbia scosso, o, piuttosto, al collo legagli
la spina [1]) sulla gobba, come sta.

(*Drimilo si alza a fatica e si muove pigramente*).

Muovi, scimmione, su, presto i ginocchi;
oppur vuoi che ti metta le catene
che più forte tintinnano, e ti faccia
venire in senno a forza di ceffoni?

(*Drimilo spolvera lo sgabello, compiendo ogni suo atto con una lentezza che esaspera Cerdone*).

Spolveri ora la panca, fannullone?
A pedate ti spolvero il sedere!

(*Più calmo alle donne, e rivolgendosi specialmente a quella che conosce*):

Metrò, sedete. (*Al secondo garzone*):
Pisto, apri l'armadio
lassù — (*mentre Pisto eseguisce, indicando coi gesti*):
non quello, l'altro, lassù in alto —
e porta giù i magnifici lavori
di Cerdone che a voi dà la pagnotta.

(*A Metrò*):

Ah! Metrò, cara mia, cosa vedrete!

(*Una pausa, mentre Pisto apre un cassetto con gesto affrettato*):

Apri piano il cassetto, mascalzone!

(*A Metrò*):

Guarda questo, Metrò, prima: (*le mostra un paio di scarpe*)
non vedi
che ad un piede perfetto, ben si adatta
una scarpa perfetta? (*Alle altre donne*):
Ed anche voi
guardate, donne: riguardate come
il tacco è forte

(*mostra e rivolta fra le mani le scarpe tolte dal cassetto*):

e tutto è ben munito
di lacci, ed il lavoro è tutto eguale,
non è buono da un lato e non dall'altro.

---

[1]) Forse qualche strumento pesante.

Il colore — che Pallade vi dia
goder la vita come voi bramate —
voi non ne troverete un altro simile.
Non fioriran così croco nè cera.

(*Mentre depone questo paio, guardandolo con compiacenza, ne cava fuori un altro, che mostra alle donne quasi fosse un oggetto prezioso*).

Per la pelle soltanto, ben tre mine
pagò Cerdon, quando fece quest' altro,
a Candati [1]), ed un altro (*accenna al paio di prima*)
o non più bello,
è il colore.

(*Le donne sorridono incredule. Cerdone le vede e continua vivacemente*):

Su tutto ciò ch' è sacro
e santo, ve lo giuro, dico il vero,
signore, ed a Cerdone, se mentisce
tanto così (*mostra un pezzetto del dito indice*)
ora o giammai non tocchi
godimento di vita o di cibaglia.

(*Facendo un gesto energico, alla vista della incredulità che le donne non nascondono*):

Un premio, già! mi si dovrebbe dare!

(*In atto di rassegnata disperazione*):

Ma, sì: vogliono tutti i conciapelli
guadagnare di più, e lavoran meno.
Hanno il profitto del nostro mestiere;
ed io, a tirare spago notte e giorno,
ci guadagno la fame e la miseria.

(*Patetico*):

Riscaldo il mio panchetto fino a sera,
e nemmeno un pochin, credo, di sonno
piglia quest' occhio, verso la mattina,
se strillano le bestie di Micione [2]),
ch' hanno buoni polmoni. E non vi dico....

(*Breve pausa; poi, con il tono, sempre patetico, della persona che non sa rimediare ai suoi guai*):

Do da mangiare a tredici garzoni,
perchè non hanno voglia di far nulla
i miei ragazzi, donne; anche se piove
non sanno che ripeter: 'dacci, dacci'.
Per il resto stan lì, senza aprir bocca,

---

[1]) Dev' essere un mercante di pellami.

[2]) Forse un vicino di Cerdone. Le sue bestie saranno state galli o galline.

e si scaldan le chiappe, come uccelli
di nido. (*Pausa : poi, risoluto*) :
Ma le chiacchere non fanno,
dicon, farina ; occorrono quattrini [1]).
Metrò, se questo paio non vi piace,
un altro e un altro ancora quaggiù fuori
ne metterà (*accenna a Pisto*),
finchè siate convinte
che Cerdone non dice le bugie.
Pisto, porta quaggiù tutte le scatole :
donne, dovete ritornare a casa
dopo esservi abbellite bene gli occhi.

(*Apre i cassetti e ne trae varie paia di scarpe*).

Guardate tutte queste novità :
Sicionie [2]), Ambraciote, pollastrelle,
liscie, pappagalline, canapine,
babbucce, mezze scarpe, a punte curve
Ioniche, scendiletti, a tacco alto,
granchine, sandalini Argivi, rosse,
efebi, stivaletti da passeggio.
Dite ciò che desidera ciascuna,
affinchè vi accorgiate che le donne
sono ingorde di pelle, come i cani [3]).

UNA DONNA

A quanto lo vuoi vendere quel paio
che alzasti poco fa ? Non tonar troppo,
per non farci scappare a gambe in spalla !

CERDONE (*insinuante*) :

Stimalo tu, se vuoi, e fissa il prezzo
che ti par giusto. Se rifiuti, è segno
ch' è difficile far con te gli affari.

(*Vedendo che la donna indugia, cerca di essere convincente*) :

Se un lavoro tu vuoi d' un calzolaio
per davvero, dirai qualcosa (giuro
per queste tempie grigie, in cui la volpe [4])

---

[1]) Ho adattato qui un nostro proverbio. Il testo dice, veramente: « Ma, dicono, il mercato non ha bisogno di chiacchiere, ma di denari », che potrebbe anche intendersi : « per fare affari non bisogna parlar troppo, ma concluderli alla spiccia ».

[2]) Di qui comincia l'enumerazione di sedici specie di scarpe, per noi non facilmente e non sempre identificabili.

[3]) Le donne comprando le scarpe a troppo buon mercato, i cani rosicchiando il cuoio. E così le donne rodono le scarpe, come i cani il pellame. È un detto proverbiale.

[4]) Alopecia, la malattia della volpe, cioè la calvizie, da cui comincia ad esser affetto Cerdone.

già s' è scavata la sua tana) acconcia
a dar pane a noi poveri operai.

(*Piano, a sè*):

O Ermete guadagnino, e Persuasione
tu dei guadagni, se or nella mia rete
non casca il merlo, credó che la pentola
non bollirà mai più passabilmente.

La donna

(*che, mentre osserva le scarpe, ha notato il borbottare di Cerdone*:

Che brontoli e non metti chiaro e tondo
fuori il prezzo, quant' è?

Cerdone

(*serio e con l'aria di chi non è disposto a contrattare*):

Donna, una mina
val questo paio;

(*vedendo che la donna alza gli occhi al cielo, come per maraviglia e per terrore insieme*):

— guarda in cielo o in terra —;
neppure Atena stessa ci potrebbe
levare un solo spicciolo di rame,
se venisse in persona a comperarlo.

La donna (*ironica*):

È naturale che il tuo bugigattolo
Cerdone, è pieno di abbondanti scarpe,
e belle! Tienle strette. Al giorno venti
di Taureone, celebra le nozze
Ecata, figlia di Artacena, e occorrono
le scarpe. Forse, diancine, verranno
da te, con buona sorte — (*sempre più ironica*)
anzi, di certo;
allora cuci il sacco, che le donnole [1])
non vengano a disperdere le mine.

Cerdone (*dispettoso*):

Se viene Ecata, a meno di una mina,
o se viene Artacena, non le piglia.

(*Serio*):

Regolati, se vuoi, di conseguenza. (*Fa per riporre le scarpe*).

---

[1]) La donnola era tenuta come animale domestico, in luogo del gatto.

L' ALTRA DONNA (*a Cerdone*):

Non ti concede la buona fortuna,
Cerdone, di toccar questi piedini
che toccano gli Amori e i Cupidini?

(*Scherzosa*):

Sei tigna e sudiciume; cosicchè
a noi domandi il prezzo raddoppiato,
o a questa (*accennando a Metrò*)
a quanto lo darai quell' altro
paio? Su, caccia fuori un' altra volta
una parola di te degna.

CERDONE (*serio*):

Cinque
stateri, per gli dèi, viene ogni istante
la sonatrice Eveteri ad offrirmi.
Ma l' ho in odio, se pur quattro Darici
mi promette, chè sberta la mia moglie
con brutti scherzi. (*Insinuante, cercando di convincerla*):
Ma se n' hai bisogno,
prenditelo con te; te lo regalo
per tre Darici, come questo (*tira fuori un altro paio*)
in grazia
di Metrò, qui presente. Quel che hai detto

(*sempre più cortese e quasi galante*)

mi può fare volar fino ai celesti,
sebbene io sia di pietra; non è lingua
quella che hai, ma un filtro di piacere.
Ah! certo, abita prossimo agli dèi
colui pel quale notte e dì tu apri
le labbra. (*Prendendole la misura*):
Poggia qui (*accenna ad uno sgabelletto*)
il piedino; mostrami
se va bene. (*Soddisfatto*)
Beh! nulla c' è da aggiungere
e nulla da levare. Ben si adatta
ciò ch' è bello alle belle. Atena stessa
puoi dire ch' ha tagliato questa suola.

(*Pausa; poi, volgendosi alla donna di prima, burbero*):

Dammi anche tu il tuo piede:

(*osservando le scarpe che ella porta, con disprezzo*):

qui c' è un' unghia
rognosa. Era un bue chi t' ha calzato.

(*Prende la misura anche a lei, con una scarpa delle sue*):

Se avessero affilato sulla pianta
il trincetto, di certo, così bene
pel focolare di Cerdone, stare
non ti potrebbe come sta.

(*Le due donne si alzano ; alla porta apparisce la terza donna, che sghignazza*):

Tu, quella
donna, sette darici li vuoi dare,
tu che alla porta peggio di un cavallo
nitrisci ?

(*Rivolgendosi di nuovo alle donne che pagano e si avviano per uscire*):

Donne, se altro ancor vi occorre,
o sandalini, o pianelle da casa,
non avete a far altro che mandarmi
la servetta. — (*Piano in disparte, a Metrò*):
Metrò, vieni da me
per il nove del mese, senza fallo,
a prender le granchine.

(*Le donne escono ; Cerdone solo, a sè*):

La pelliccia
che ci riscalda, occorre, chi ha buon senno,
in casa ricucir con ogni cura [1]).

N. Terzaghi, trad.

LE IMPOSTE DIRETTE DEI ROMANI IN SICILIA [2])

Il volume reca la data del 1919 sulla copertina, ma del 1914 nel frontespizio. Ed è, come avverte l'autore nell'*Avant-Propos*, il compimento della ricerca da lui già intrapresa e condotta nel lavoro intitolato *La Sicile agricole au dernier siècle de la République Romaine* e pubblicato nella « Vierteljahresschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte » del 1906 (pp. 128-185). E intende a studiare, soprattutto con l'aiuto del *De Frumento* (la terza Verrina dell'*actio secunda*), « l'organamento dell'imposta diretta, quale i Romani l'hanno prelevata nella più antica delle loro province ». D'onde la necessità d'una sottile analisi critica per rifare, da quel punto di veduta, il processo di Verre, e per rivalutare, una ad una, tutte le accuse di Cicerone, distinguendo quelle che si fondano su veri arbitrii di Verre, da quelle che tentano di addebitare a Verre la responsabilità di

[1]) Allude alla regalia promessa a Metrò, che gli procura avventori e quindi « lo tien caldo » come una buona pelliccia.

[2]) Jérôme Carcopino, *La loi de Hiéron et les Romains*. Paris, De Boccard, 1919: di pp. xxii-307.

disposizioni giuridiche e di metodi tributari anteriori a lui, e connessi con il sistema legislativo romano. Cotesta revisione di processo è di non piccolo interesse; e, se non conduce alla riabilitazione di Verre (l'autore ha il buon gusto e il buon senso di non perdersi in una sterile difesa postuma, che sarebbe priva di significazione così storica come morale), conduce invece a una importante ricostruzione del codice fiscale e della pratica esattoriale imposta dai Romani alla Sicilia. Se non che la ricerca va, e doveva andare, anche più oltre. I Romani non legiferarono *ex novo*. In Sicilia avevano trovato una legge finanziaria compiuta in ogni sua parte, la *Lex Hieronica*, che, con la tradizionale saggezza, non abolirono nè invertirono, ma conservarono attraverso a ritocchi e adattamenti molteplici. Di qui, per il critico, il dovere di scoprire, sotto le linee romane, i fondamenti greci del sistema tributario siciliano, per compararli con i sistemi analoghi e contemporanei, rivelatici con qualche ampiezza dai papiri: per esempio, per l'età del Filadelfo. È, dunque, tutto un procedimento a ritroso che dal *De Frumento* giunge alla *Lex Hieronica* attraverso la legislazione di Roma. Ma l'autore, per amor di quella perspicuità elegante che è il pregio della erudizione francese, non segue nel suo libro l'ordine a cui ha dovuto attenersi nell' indagine, ma ne viene esponendo i resultati secondo la successione cronologica: prende quindi le mosse dal periodo preromano, di cui tratta in una *Section I* (pp. 1-75), si ferma sul periodo romano nella *Section II* (pp. 77-254); e perviene a Verre e all'epilogo in una *Section III* più breve delle altre (pp. 255-290).

Quali erano le disposizioni fondamentali della Legge di Jerone? Essa imponeva una decima sui raccolti, fra i quali non parrebbe da ascriversi solo i cereali, ma anche il vino, l'olio e i legumi. La decima si riscoteva con il sistema degli appalti, concessi ed esercitati secondo norme ben determinate. L'aggiudicazione si faceva forse a Siracusa a una data fissa e forse agli aggiudicatari non si chiedeva altro requisito dalla solvibilità in fuori. Ma il meccanismo della riscossione non ha in Siracusa il suo perno: esso ha tanti perni quanti sono i territori, su ciascuno dei quali si estende il potere di una Città. E appunto i magistrati delle singole Città fanno per i singoli territori, ogni anno, il censimento dei coltivatori, che è la *publica subscriptio aratorum*, registrandone i resultati *in litteris publicis civitatum*. Naturalmente, ciascun coltivatore, nell' atto di farsi iscrivere, doveva dichiarare l'estensione della superficie coltivata e la qualità dei prodotti: che è la *professio iugerum*. Queste pubbliche registrazioni erano la base su cui poggiava tutta quanta la macchina fiscale; ma non più che la base. Avvenivano in seguito, sempre per obbligo di legge, delle convenzioni private fra il coltivatore da un lato e il decumano, ossia l'aggiudicatario della decima, dall' altro: erano de' concordati, con cui (estraneo oramai lo Stato o il Comune) le due parti, quella che doveva pagare e quella a cui spettava di farsi pagare, si mettevano d'accordo sui termini e sui modi del pagamento. Una serie non semplice di protocolli (le *plurimae litterae* di Cicerone) serviva di guarentigia ad entrambi i contraenti e, in caso di contestazione, valeva come documento dinanzi al magistrato. L'accordo era facilitato dell'esser concluso *in area*, sull' aia, davanti, per così dire, ai prodotti medesimi della terra, dai quali si doveva trarre norma per fissare la misura della decima. La legge faceva poi obbligo ai decumani di compiere entro un giorno stabilito (p. es. il 1° agosto) la *deportatio ad aquam*, il trasporto delle decime a determinati punti di raggruppamento, donde sarebbero poi state trasportate, verisimilmente a spese dello Stato, fino a Siracusa: punti che,

come significa la formula della procedura, vanno cercati *ad aquam*, sulla costa del mare o sulla riva de' pochissimi (uno o forse due) fiumi navigabili. Se non che in tutto questo ingranaggio può sopravvenire facilmente un guasto, che la legge deve prevedere: che cosa accadrà, difatti, se il decumano e il contribuente non si accordano, e non concludono la *pactio*? chi sosterrà il decumano di fronte al contribuente riottoso o menzognero? chi difenderà il contribuente di fronte al decumano avido e prepotente? Un magistrato. Per ciascun territorio, un magistrato della Città sovrana su quel territorio. Cotesto magistrato era dunque il vero arbitro della situazione; e dall' attività di lui, a seconda che fosse equa od iniqua, dipendeva la giustizia di tutte le altre disposizioni della *Lex Hieronica*: giacchè è evidente che tanto la *professio* quanto la *pactio* avevano per presupposto che, in ogni caso, la misura esatta del tributo poteva esser fissata da un' autorità estranea e quindi imparziale. Qualora quell' autorità avesse preso a parteggiare pel decumano o per l'agricoltore, il regime fiscale diveniva coercitivo, senz' altro, o per la classe dei produttori agrari o per la classe degli esattori pubblici. È perciò un gran peccato che non sia possibile ricostruire nei particolari la natura e la funzione di cotesto magistrato arbitrale. In compenso, si può sapere qualcosa delle sanzioni predisposte dalla Legge per i suoi contravventori. Le quali erano doppiamente più severe per i decumani che per i contribuenti; però che il contribuente convinto di frode era condannato *in quadruplum*, laddove il decumano scontava *in octuplum* le riscossioni indebitamente estorte. È convincente l'argomentazione con cui il Carcopino dimostra, pp. 35-41, che questa disposizione è di origine greca, non romana. Or perchè dunque una maggior severità verso l'appaltatore, pur essendo certo forte in entrambe le parti l'incentivo a frodarsi? Il motivo, probabilmente, è che la legge aveva già assicurato al decumano un provento fisso del 6 % sulla decima (le *ternae quinquagesimae*) e aveva quindi buon diritto di considerare più grave l'infrazione di lui che quella del contribuente. Così gli esattori, per questa indennità percentuale, acquistavano un certo carattere di funzionari pubblici, che, se non riscotevano stipendio dallo Stato, lo ricavavano però direttamente in forza appunto d'una legge di Stato. Tale carattere ci riconduce (e non esso solo) alle scaturigini della Legge Jeronica e al suo modello ellenistico di Egitto: la legge finanziaria di Tolemeo Filadelfo, nota a noi dal « Papiro dei Tributi » o *Revenue Laws*.

Io ho fin qui seguìto fedelmente la ricostruzione del Carcopino. E ho evitato apposta di muovere, caso per caso, le obiezioni che sono rese facili dal gran numero di congetture cui l'autore deve abbandonarsi in tema così arduo e così controvertibile. Nulla di più agevole che contrapporre ipotesi ad ipotesi. Ma le singole ipotesi hanno di per sè scarso significato se non si integrino a vicenda entro un concetto fondamentale che tutte le comprenda. Ora il concetto del Carcopino è che la Legge Jeronica fosse ottima, emanata da un governo autonomo a un popolo libero, consona alle esigenze dello Stato e insieme alle possibilità dei cittadini, provvida verso i contribuenti, giusta verso gli appaltatori. È vero questo concetto? Mi consenta l'autore di osservargli che egli non lo ha dimostrato. Una legge non vale per i suoi congegni, ma piuttosto per la sua applicazione. Concesso che i congegni (dei quali abbiamo notizia congetturale) fossero buoni, resta da vedere come gli uomini li fecero funzionare. Non si hanno informazioni particolareggiate e dirette? Ma si possono indirettamente desumere da forse più di un indizio. È una indagine da fare. D'altro lato, ad attenuare l'ottimismo, giova

forse considerare che la costituzione di tipo ellenistico a cui pare debba ricollegarsi la Legge, non è affatto regime autonomo espresso dalla volontà popolare; e nemmeno è (che più importa nel caso specifico) regime che emani dalla classe agraria. Si sa invece, — e si potrebbe sostenere con anche più copia di argomenti che non si soglia, — come la classe politica o dominante nei governi della Grecia del III secolo fosse piuttosto la capitalistica (detentrice della ricchezza mobile) che non la fondiaria. Sarebbe dunque da vedere se tutto il meccanismo degli appalti a' decumani non celi, in diritto o in pratica, il vantaggio dei capitalisti; e se i rigori, che il Carcopino suppone sorgessero contro gli esattori, non si siano, in realtà, tramutati in vantaggi. È anche questa una ricerca da fare. Comunque, ne resta troppo infirmato tutto il presupposto di questo libro; che i Romani abbiano trovato (e anche Cicerone lo dice, ma a lui serviva per i suoi fini di avvocato) in Sicilia un mirabile sistema tributario.

Che cosa ne fecero essi? Lo rispettarono, se lo appropriarono. Continuò il metodo degli appalti in natura; il cui prodotto però fluiva, naturalmente, a Roma invece che a Siracusa. Quante Città (per ogni Città, il suo territorio o *ager*), tanti appalti. Quanti anni, tanti appalti. Ciò non impediva che il medesimo appaltatore si assumesse le decime di parecchi territori, di parecchie derrate, di parecchi anni successivi. Il numero di persone disposte ad assumersi tutte le noie e tutti i rischi di quella professione non doveva essere allora, come non è oggi, troppo grande; nè mancavano al capitale mobile altri lucrativi impieghi. Si capisce quindi che, a poco a poco, tutto il regime degli appalti esattoriali si riducesse in non molte mani, dei più abili, dei più idonei, dei più fortunati. Onde il lento e inevitabile formarsi di una categoria di *decumani*, potente di mezzi finanziari e fornita di specifiche attitudini speculative a tutto svantaggio degli agricoltori. E poichè l'aggiudicazione si faceva sempre in Sicilia e per opera del Pretore, grande risultava l'autorità di lui sugli esattori, che ne potevano avere facilmente o danno o favore. Tanto più favore, qualora i decumani fossero stati Romani, venuti da Roma per lucrare in danno dei Siciliani. Somma importanza, pertanto, ha la sottile disamina del Carcopino per assodare (pp. 89–107) se le romane *societates vectigalium* potessero o non potessero partecipare in Siracusa all' aggiudicazione degli appalti. La conclusione è per il no, e vi si giunge attraverso un serrato ragionamento che è molto persuasivo. Gli agricoltori di Sicilia sarebbero dunque stati di fronte ad esattori di Sicilia; arbitro fra gli uni e gli altri il Pretore romano. Impossibile dedurre *a priori* che gli esattori avrebbero finito per spogliare e rovinare gli agricoltori soltanto perchè i primi non erano uniti ai secondi dai vincoli di nazionalità ma, come eredi dei vincitori Romani, stavano in antagonismo con gli eredi dei vinti Siciliani. Se mai, si potrebbe arguire l'opposto. Accadde invece che il Pretore straniero strinse con i decumani una formidabile alleanza contro gli agricoltori, che finirono per uscirne distrutti. L'indizio di quella alleanza ci è offerto da un fenomeno singolare: in più di un caso una Città, o taluno fra gli agricoltori, invece della *pactio* che conosciamo dalla Legge Jeronica, concludeva col decumano un contratto in danaro: gli dava, cioè, una somma pari al valore dell' appalto, più un determinato *lucrum* o donativo, allo scopo di toglierselo dinanzi. Il decumano spariva, e la Città o il privato coltivatore pensavano essi a consegnare la decima prescritta al Pretore. Ma perchè quel *lucrum*, quel prezioso donativo, concesso in più di un tributo già molesto? Evidentemente, per evitare, accettando il danno minore, un danno maggiore. Quale? Non si può

pensare se non al danno che il decumano aveva facoltà di fare all'agricoltore, trascinandolo dinanzi al tribunale del Pretore per contendere con lui e per accusarlo d'una infrazione alla *professio iugerum*, o alla *pactio*, o d'una violenza, o d'una frode. Ma se il coltivatore aveva motivo, e serio motivo, di tanto temere l'azione giudiziaria dell'esattore, bisogna credere che per esperienza (lunga esperienza, anteriore allo stesso famigerato Verre) avesse imparato come il decumano vedesse quasi sempre accolte dal giudice le sue richieste e come la condanna cadesse quasi sempre, e con asprezza, sul contribuente. Formidabile parzialità invero. Giacchè il Pretore, così nelle cause civili come nelle penali (sebbene più in queste che in quelle), pur entro i freni e le circospezioni delle norme procedurali, aveva potentissime armi a ledere la parte che gli piacesse di ledere. La doppia procedura della formulazione *in iure* e della sentenza *in iudicio* offriva, a schiacciare uno dei contendenti, modi e occasioni che il Carcopino va additando partitamente. Nè, da ultimo, è troppo arduo scoprire il motivo primo di una cotale connivenza fra il magistrato e i decumani. Il Pretore era assillato dalle richieste del Senato che voleva spremere fuori dalla Sicilia grano, grano, quanto più grano si potesse. Doveva quindi aggiudicare gli appalti al valore più alto che gli riuscisse, a costo anche di non proporzionarlo equamente al prodotto reale, che molteplici cause meteorologiche e agricole mutavano di anno in anno, e talvolta seriamente compromettevano. Ma per ottenere lo scopo, e perchè i gravosi appalti non fossero deserti, e i decumani continuassero a concorrervi, toccava al Pretore di proteggere costoro, di sostenerli, in certa maniera di guarentirli che, a qualunque somma si fosse aggiudicato l'appalto, essi non avrebbero perduto. Soli non potevano sfuggire — vittime inevitabili, — a una così grave pressione i produttori. Così accadeva che il regime romano gravava inegualmente sull'economia siciliana: largendo profitti cospicui a un gruppo (non grande, ma non piccolissimo) di capitalisti speculatori, i decumani: estorcendo tributi iniqui al gruppo (più grande, ma neppure grandissimo) dei fondiari e dei coltivatori, costretti a pagare nominalmente il decimo, in realtà quasi il quinto dei prodotti. Attraverso il governo del Pretore il Senato veniva pertanto a foggiare l'economia siciliana sopra un tipo che, di mano in mano, si andava sempre più accostando al tipo dell'economia romana. Sotto questo rispetto è significativo il fatto dell'anno 75. In quest' anno, sotto il consolato di L. Ottavio e di C. Cotta, il Senato permise che gli appalti delle minori decime siciliane, — non di quelle sui grani, ma di quelle sul vino, sull'olio, sui legumi, — fossero aggiudicati a Roma invece che a Siracusa, di maniera che vi concorsero, a differenza di quanto era accaduto fino allora, i *publicani* di Roma, i potenti e ricchi *equites Romani*: indi le proteste d'un siciliano di Terme, un certo Stenio, che si trovava a Roma per caso. Questo tentativo dei capitalisti romani per sostituirsi, in una gara di lucro, ai capitalisti siciliani, non è forse che un episodio di concorrenza fra due gruppi rivali; ma rivela a pieno il carattere economico e sociale del fenomeno che ci occupa.

Altre imposte, sotto altra forma, gravavano però sui proprietari della terra. E si possono tutte raccogliere sotto la denominazione comprensiva di « vendite forzose », a cui Roma costringeva i produttori di grano. La massima parte del grano venduto così, per effetto d'imperio, fluiva a Roma, che ne fissava la quantità e il prezzo (*frumentum emptum*); una parte men grande restava in Sicilia e serviva ad approvvigionare la casa del Pretore (*frumentum in cellam*). Il *fru-*

mentum emptum si distingueva però in due categorie: la prima, *frumentum emptum decumanum*, era una vera e propria seconda decima, che non veniva ceduta gratis, ma « venduta » a un prezzo fisso di 3 sesterzi (63 cent.) per *modius* (= L. 7,20 per hl.); prezzo stabilito, non dal venditore, ma dal compratore, ossia dallo Stato romano: l'altra categoria, *frumentum imperatum*, era, a dir di Cicerone, *leve munus*, e consisteva nella « vendita » di un certo numero predeterminato di *modii* al prezzo coatto di 3 $^1/_2$ sesterzi (cent. 73,5) per *modius* (= L. 8,40 l'hl.). Questi prezzi subivano ulteriori riduzioni per opera degli *scribae*: intermediari fra il Pretore, incaricato di tutta cotesta gestione, e i coltivatori, costretti a questa maniera di pseudovendite, che sono, in effetto, requisizioni. Agli scribi toccavano alcune retribuzioni supplementari, che essi deducevano per ogni coltivatore dal suo credito verso Roma: c'era il *cerarium*, forse un diritto di « scrittura » come si dice oggi, o forse un vero diritto di « bollo » come si dice e si usa oggi; c'era la *spectatio*, diritto di « controllo » sulle monete che passavano fra le mani dello scriba e ch'egli doveva esaminare con una attenta fatica, ch'era interesse dell'agricoltore di compensare; c'era infine il *collybus*, « aggio » per il cambio delle monete, dacchè accanto alla moneta romana sussistevano monete di bronzo con conio proprio di talune città siciliane. C'era, soprattutto, una ritenuta del 4 $^0/_0$ (le *binae quinquagesimae*) che gravava senza dubbio molto più fortemente di tutte le precedenti. Onde il già scarsissimo profitto di queste vendite forzose era ancora ridotto in maniera sensibile. Nè l'agricoltore aveva modo di sottrarsi a tanto onere. Nel caso che egli avesse potuto provare di non aver prodotto nè per quantità nè per qualità (qualunque ne fosse la causa) il frumento che gli veniva richiesto in vendita coatta, non per ciò si cavava d'impaccio: anzi, era dover suo di sborsare una somma in denaro, molto probabilmente una somma pari alla differenza fra quella che Roma gli avrebbe data in pagamento e quella che era necessaria per comperare ai prezzi normali del mercato il determinato numero di moggia. Di guisa che per lui la perdita era sempre la stessa: e consisteva nel distacco fra il prezzo d'imperio stabilito da Roma una volta per sempre e il prezzo reale delle libere contrattazioni, quasi sempre superiore, or più or meno. Cotesto distacco determinava talvolta un procedimento singolare nei riguardi del *frumentum in cellam*. Il produttore che non volesse cedere al Pretore questo frumento, perchè (come accadde in un caso a noi noto) esso sul mercato si vendeva a 20 sesterzi il moggio, mentre il Pretore, secondo la tariffa imposta dal Senato, glie ne poteva offrire al massimo 4, aveva facoltà di chiedere la *aestimatio*. Così (continuando nell'esempio addotto) un predecessore di Verre aveva stimato il frumento a 12 sesterzi, a una cifra, cioè, ugualmente distante dai 4 della tariffa senatoriale e dai 20 del pubblico mercato. Ciò significava che il produttore non perdeva più, per ogni moggio « venduto » al Pretore, 16 sesterzi; ma si teneva il frumento, e pagava allo scriba pretorio, in contanti, per ogni moggio, 8 sesterzi, pari alla differenza fra i 4 che avrebbe incassati per la « vendita » e i 12 stimati dal Pretore. Il suo danno era dimezzato. Che però il procedimento non ridondasse nè tutto nè sempre a vantaggio del coltivatore si capisce già dal fatto che esso fu spesso provocato dai pretori, con ogni maniera di astuzie e di coazioni; talchè il *frumentum in cellam*, per le frequentissime e quasi regolari stime, finì per esser chiamato *frumentum aestimatum*.

Or come ciò avvenne? Il Carcopino spiega il fenomeno (p. 201) con una sola considerazione: il Pretore aveva in granaio delle riserve; incassato il denaro (nel

nostro esempio, gli 8 sesterzi) lo aggiungeva ai 4 sesterzi del Senato e non comprava frumento; poi, venuto il nuovo raccolto « *et l'avilissement des cours* », ribassatisi i prezzi, p. es., a 3 sesterzi, egli comperava, lucrando su ogni moggio i suoi 9 sesterzi; che è un «*joli bénéfice*». Tutto si ridurrebbe, quindi, a una manovra abile ma abbastanza grossolana, le cui conseguenze rimanevano conchiuse nell'ambito dei rapporti fra Pretore e agrari. Se non che questo giudizio rischia di parere d'un semplicismo un po' superficiale. Intanto vien fatto di domandarsi se il Pretore, appunto con il rincalzo dato (e lo vedemmo dianzi) ai decumani, e con l'estorsione delle prime o delle seconde decime in misura molto elevata, non contribuisse alla rarefazione dei cereali sul mercato e per conseguenza al rialzo dei prezzi; e se di poi, appunto con la *aestimatio* per la quale non ritirava frumento ma denaro, non contribuisse a tener forniti i granai che in seguito, col nuovo raccolto, potevano trovarsi in pletora, onde la necessità di ribassare i prezzi. Egli, per il solo motivo ch'era divenuto il principalissimo acquirente in grosso del frumento siciliano (e sotto forma di decima gratuita, e sotto forma di acquisti forzosi), era divenuto insieme il moderatore supremo del mercato granario e delle tariffe. In questa direzione l'esame si potrebbe molto approfondire. E anche allargare. Poco fa dicevamo che il Pretore, meglio che essere lo strumento d'un governo straniero e spogliatore, era l'alleato del capitalismo siculo ai danni degli agrari. Di cotesta alleanza non c'è traccia alcuna nel meccanismo delle vendite coatte e delle stime? Io avrei voluto che il Carcopino avesse posto il quesito, con la bella chiarezza con cui ne ha posti e risoluti tanti altri nel suo volume. I decumani che, con le vessatorie esazioni della decima, tanto lucravano, contribuivano pure al rarefarsi del cereale e all'ascesa dei prezzi. Che davvero non cercassero, con i capitali di cui disponevano, di far traffico ulteriore? che non attendessero quel momento di carestia per smerciare, ai meno fortunati o ai meno provvidi agricoltori, il frumento acquistato a vil prezzo nei giorni del rigurgito? che non approfittassero della stima pretoria per anticipare, con caro interesse, all'agricoltore la somma necessaria, da farsi restituire quando i corsi, venuto il nuovo raccolto, erano discesi? che non favorissero il ribasso costringendo i produttori a vendere al più presto per la pressione dei debiti contratti con loro? E le domande si potrebbero moltiplicare, scendendo nei particolari di queste e di simili manovre commerciali. Dietro quei punti interrogativi si profila, in ipotesi, tutta una ricostruzione degli avvenimenti molto diversa da quella proposta dal Carcopino; ricostruzione che si connette con la critica dianzi mossa al giudizio di lui sulla *Lex Hieronica*. Come mi par dubbio che questa Legge fosse eccellente, sol perchè emanata ai Siciliani da un loro governo autonomo; così mi par dubbio che fosse vessatorio il regime romano, solo per l'antitesi tra un governo straniero e un popolo vinto. L'antitesi, mi sembra, esiste veramente; ma non è tra vincitori rapaci e vinti depredati; è, piuttosto, un conflitto tutto economico tra due classi di diversa struttura economica e, quindi, di contrastanti interessi economici; conflitto vasto, e non pure siciliano, che si deve studiare in tutta la sua ampiezza per entro i termini del sistema economico romano quale si consolidò negli ultimi decenni della Repubblica. Il lavoro del Carcopino ci fa desiderare questi addentellati fra le piccole ruote della *provincia* di Sicilia e la grande macchina dell'economia romana.

Verre, il famigerato Verre, attorno al cui nome le orazioni ciceroniane e la tradizione scolastica hanno fatto e fanno tanto rumore, diventa un episodio, notevole per tutto ciò che rivela, ma non singolare e ancor meno eccezionale. Qui

il Carcopino vede, in massima, assai bene. Ma il governo di Verre ha un duplice interesse per noi. Anzi tutto esso ci consente (ed è, nella storia, sussidio raro e preziosissimo) di uscire dallo schematismo delle formule giuridiche e fiscali: sì che il sistema tributario perde la sua astrattezza e la sua rigidità teoretica; si fa vita, vita pratica ed effettuale. Tutto il congegno acquista moto; e attraverso gli atti di Verre, le sue passioni e le sue volizioni, agisce e funziona, con l'evidenza che han soltanto le cose della vita vissuta. Duole perciò che il Carcopino abbia poco sviluppato questa parte del suo bel libro, e quasi si sia preoccupato di notomizzare il governo di Verre, sezionandolo secondo ed entro gli schemi costruiti con l'analisi astratta delle leggi e dei metodi tributari. Avrei voluto, ripeto, che, con il procedimento opposto, gli schemi (utili ma generici) si piegassero e si colorissero nel quadro della personalità di Verre pretore di Sicilia. In secondo luogo, io credo che il Carcopino, il quale ha il merito di avere così finemente criticato le accuse di Cicerone, e di averne molte sgretolate, e molte ridotte in più esatti termini, dovesse non lasciarsi alla fine suggestionare là dove Cicerone addossa sul solo Verre la responsabilità delle vessazioni contro gli agricoltori siciliani. No. Non soltanto è da dire, — e il Carcopino lo dimostra, — che Verre continuò (esagerando) metodi ed errori precedenti. È da dire anche, se io non m' inganno, che in Verre ha colpa tutta una categoria sociale, di Roma e di Sicilia. All' avvocato Cicerone era certo necessità, per motivi che tutti sanno, di sostenere il contrario.

E concludo. Il regime di spogliazione distrusse la classe che ne era vittima. In pochi anni il numero dei coltivatori diminuì del 50 e fin del 60 %. *Quos ego campos antea collesque.... vidissem, hos ita vastatos nunc ac desertos videbam ut ager ipse cultorem desiderare ac lugere dominum videretur* (Cic., *Verr.*, II iii, 18, 47). La classe dei fondiari, troppo oppressa da un peso insopportabile, andava struggendosi e scomparendo con una tragica rapidità. La sua fine minacciava, naturalmente, per il nesso che, sia o no riconosciuto, intercede tra l'una e l'altra classe, di travolgere anche i capitalisti, che erano forse la causa vera della rovina, e il governo di Roma, la cui amministrazione si trovava adesso dinanzi a un problema formidabile. E qui appare l'infondatezza di troppe fra le accuse ciceroniane contro Verre. Se la radice del male fosse stata in Sicilia e nel mal governo di questo o di quel Pretore, la medicina era facile: trasferire l'aggiudicazione degli appalti a Roma togliendola a Siracusa. Ma sarebbe stato crescere il disastro (e il Carcopino l'osserva, p. 284, senza peraltro avvertire come ciò sia in contrasto con la sua tesi fondamentale), perchè sarebbe stato sostituire ai decumani di Sicilia i pubblicani di Roma, similmente cupidi, ma più formidabilmente agguerriti: e nei decumani (ne' capitalisti) era il veleno. Il resultato ultimo si fu che la *Lex Hieronica* fu abrogata, non è ben chiaro fra quali vicende; e la decima in natura fu surrogata dallo *stipendium* in denaro. L' utilità della innovazione al Carcopino pare (p. 285) consistesse in questo, che la nuova imposta era *prélevée directement*: nè la sua teoria ammette spiegazione diversa. Ma è spiegazione insufficiente, chi consideri, anche all' ingrosso, la profondità e l'ampiezza del rivolgimento che quella riforma tributaria apportava entro le varie categorie economiche. E in cotesta insufficienza mi sembra di scorgere un altro degli indizi da cui siamo avvertiti che l'egregio lavoro del Carcopino, il quale pure pone e risolve molti aspri problemi, ne tralascia insoluti taluni altri fors' anche più gravi. Così il libro induce a ricerche che potrebbero intimamente alterarne la conclusione.

ALDO FERRABINO.

LA COLLEZIONE FIORENTINA DI PAPIRI GRECI E LATINI

Circa vent' anni fa, quando, per opera di ricercatori inglesi, tedeschi, francesi, dalle tombe e dalle rovine d'Egitto tornavano in luce, dopo venti e più secoli, gli epinici di Bacchilide, i mimi di Eronda, la Costituzione ateniese di Aristotele, i Persiani di Timoteo, lunghi frammenti di commedie di Menandro, nella nostra Italia sonnecchiante si ammirava bensì l'aurora di questo nuovo *Rinascimento,* ma solo qualche voce isolata, quasi *clamantis in deserto,* si levava ad affermare che la parte di spettatrice era indegna di quell'Italia che quattro secoli innanzi aveva tenuto il primato nelle indagini dell'antichità classica e da meno di un secolo aveva splendidamente iniziati, con Amedeo Peyron, appunto gli studi papirologici. Con ragione e buon diritto l'affermava Girolamo Vitelli e, tra la sfiducia dei più, l'« Atene e Roma » pur avendo, allora come ora, mezzi limitatissimi, dette i primi fondi per l'acquisto di papiri greci e latini in Egitto. Si iniziarono subito (1902), non solo le compere, ma anche gli scavi in Aschmunên (*Hermopolis Magna*) : andò in Egitto il prof. Vitelli, contribuirono coll'opera loro Ernesto Schiaparelli ed Evaristo Breccia. E scavi ed acquisti si poterono continuare anche negli anni successivi, soprattutto perchè — nonostante l'indifferentismo di uomini di governo poco proclivi ad iniziative che non accendano la popolarità, e di signori e arricchiti parimente sordi — fu strenuo propugnatore dell' impresa Pasquale Villari, che riuscì a ottenere da alcuni amici le poche migliaia di lire bastanti a non lasciar perire l'idea. Così nel 1906 fu dato principio alla pubblicazione dei *Papiri fiorentini* e già il primo volume conteneva papiri di valore giuridico e documentario così speciale che, tra tutti i volumi editi fino allora nelle varie collezioni europee ed americane, il *Fiorentino* fu appunto quello che offrì, in proporzione, la maggior percentuale di *documenti-tipo* alla *Crestomazia* Wilcken-Mitteis. Altri due volumi erano in preparazione, con nuovi documenti, frammenti letterari non disprezzabili e la *corrispondenza Eroniniana* del III secolo d. C. (poi pubblicata dal Comparetti); pareva tuttavia che, esaurite quelle poche risorse dovute alla buona iniziativa dell'« Atene e Roma » e a quel risvegliatore di coscienze che fu Pasquale Villari, l'impresa già così bene avviata dovesse rimaner tronca, quando, nel gennaio del 1908, Angiolo Orvieto coll'autorità della sua parola, avvalorata dal fatto che fu lui il primo *contribuente,* riuscì a costituire la « Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto ». Allora gli scavi si fecero su più vasta scala : il prof. Pistelli nel 1910, nel 1912 e 1913, il dott. Farina nel 1911 scavarono nei Kimân presso Behnesa (Oxyrhynchos), Kimân [1]) che per essere ad altezza superiore al livello raggiunto dall'acqua del Nilo nelle inondazioni, offrono le condizioni di aridità necessarie per la conservazione del papiro. Dai Kimân di Oxy-

[1]) In Egitto c' era anticamente e perdura tuttora l'usanza di gettare, un po' fuori dell'abitato e costantemente nello stesso posto tutto ciò che ingombra la casa.... rifiuti, spazzatura che il tempo e l' invariabilità dell' uso ammucchiano a vere colline chiamate nell' arabo d' Egitto, *Kimân* (Kôm al sing.). I secoli, il calore, le azioni atmosferiche, trasformando le sostanze organiche con quanto v'è di anorganico in quelle colline di spazzatura, le riducono a un terriccio arido che nulla più ha di sudicio o di ributtante e che conserva intatte entro la sua massa le vecchie carte cestinate venti e più secoli fa (Cfr. G. Vitelli, *L' Egitto romano e la vita moderna,* « Conferenze fiorentine », 1906).

rhynchos il prof. Pistelli ci portò parecchi papiri letterari: frammenti del vangelo di Luca, del Protoevangelio di Iacopo, un frammento nuovo del *Catalogo delle Donne* di Esiodo (l'Eoia di Atalanta), un florilegio di sentenze, il *Martirio* di Santa Cristina, e — per un fortunato acquisto fatto dal dott. Cammelli a Luxor — anche una pergamena che ci ha conservato alcune scene vivacissime di una commedia di Menandro non altrimenti nota, senza contare i molti documenti pubblici e privati, le lettere, i frammenti magici, astrologici ecc., che ci mettono in immediato contatto con la vita trascorsa da due millenni. La guerra mondiale interruppe gli scavi; non ha impedito però che si continuassero gli acquisti, anzi tra il 1915 e il '16 il compianto prof. Gentilli riuscì a comprare per conto della « Società Italiana » gran parte di quel grande blocco di papiri che poco prima alcuni cercatori di *sebbâh*, per caso, avevano trovato presso Rubajât o Harabet-el-Gherzah nel Fayûm, l'antica Philadelphia dell'Arsinoites [1]. Vennero così a Firenze più di 300 papiri, tutti dello stesso archivio (ricco di parecchie altre centinaia di lettere e documenti rimasti al Museo del Cairo), l'archivio di Zenon, un greco, nato a *Καῦνος* in Caria ed emigrato in Egitto, dove tenne varie cariche ufficiali e fu *τῶν περὶ Ἀπολλώνιον*, cioè uno degli amici e degli agenti di Apollonio *διοικητής*, il celebre Ministro delle Finanze di Tolemeo Filadelfo.

Benchè non egiziano di nascita, pare che Zenon avesse, come gli Egiziani, una grande venerazione per la carta scritta, poichè serbava con scrupolosa cura una enorme quantità di lettere e documenti diretti a lui e a persone che con lui erano in relazione di amicizia o di affari; sono stati conservati così ai nostri studi centinaia e centinaia di documenti del regno del secondo Tolemeo (Filadelfo) e dei primi anni del terzo (Evergete) [2], del tempo cioè in cui scrivevano Teocrito e Callimaco, mentre si succedevano nella carica di bibliotecario d'Alessandria Zenodoto e Aristofane di Bisanzio e mentre Roma, rintuzzato l'orgoglio di Pirro, iniziava la sua prima guerra contro Cartagine. Una serie così ricca di documenti, di così remota antichità, cronologicamente sicuri perchè, per la massima parte, datati, di contenuto svariatissimo è, tra tutti i gruppi di papiri documentari finora trovati, forse il gruppo più importante e porta un grande contributo alla storia economica ed amministrativa dell'età tolemaica e allo studio della lingua greca. È un fascio di luce viva proiettato nel buio dei secoli lontani che ci mostra chiare le linee di quel mondo scomparso e lo fa risorgere innanzi a noi animato di vita varia, operosa, molteplice: in una lettera troviamo notizia sul lavoro dei prigionieri di guerra e dei detenuti nelle cave di pietra; tessitori, operai, *χωματοφύλακες*, si rivolgono a Zenon per aver quanto loro spetta di salario (*ὀψώνιον*) e di paga in generi (*σιτομετρία*); un suo agente lo avverte di aver sottratto accortamente il fieno al pericolo di una requisizione da parte delle genti del Re, fatta per la venuta del Re nel paese; gli schiavi sacri del tempio di Bubaste si rivolgono a Zenon perchè assoggettati abusivamente a liturgie (corvée) da cui erano

[1]) Il terriccio dei Kimân, ricco di elementi dovuti alla trasformazione di sostanze organiche, serve ottimamente a sostituire i concimi chimici; ne attingono i contadini egiziani e pare che i primi papiri tornati casualmente alla luce fossero rinvenuti appunto da cercatori di sebbâch, cioè di terriccio per fertilizzare i campi. Pur troppo agli stessi si deve anche la distruzione di tesori di papiri; e l'ultima volta che il prof. Pistelli fu a Behnesa, dove aveva lasciato Kimân da esplorare, trovò il luogo quasi completamente devastato da loro.

[2]) Il documento più antico è del 12° anno di Tolemeo Filadelfo (274 a. C.), il più recente del 7° anno dell' Evergete (240 a. C.).

esenti; Promethion ed Ammonios gli danno notizia su 100 e 300 corone di fior di melograno che Apollonio aveva ordinate « per il Re »; da una lettera di Maimachos riguardante l'attribuzione di terreni (*κλῆροι*) a ufficiali (*χιλίαρχοι, στρατηγοί*) pare che Zenon fosse il funzionario incaricato dell' atto di consegna; un sacerdote di Isis gli chiede incenso e mirra per la cerimonia della sepoltura della dea; insomma nella corrispondenza zenoniana vediamo sfilare alti e bassi funzionari, sacerdoti, soldati, ufficiali, artieri, operai e operaie, contadini, guardie, pittori, flautisti e scrocconi. Persino gli scrocconi non mancano, e con più o meno pomposi elogi invocano da Zenon un piccolo sussidio nelle loro strettezze. Anzi c'è di più: tra i papiri zenoniani del Cairo sono conservati persino due epigrammi in onore del cane di Zenon, ottima bestia, che aveva salvato il padrone dalle zanne di un cinghiale. Uno degli epigrammi è in esametri, l'altro in metro giambico e per lingua, stile, metrica sono perfettamente corretti e non indegni di un buon poeta: anzi non è escluso che si possano attribuire a qualche poeta a noi già noto. Tanto vasto è il campo che l'Egitto apre alle ricerche, tanto ricco, abbondante e vario il materiale che le scoperte di questi ultimi decenni hanno riconquistato agli studi, che non sono ingiustificate le più ardite speranze su quanto ancora l'Egitto racchiude nelle sue tombe, nelle sue rovine, nel terriccio dei suoi Kimân. Non è improbabile che si ritrovi qualche prezioso autografo: abbiamo, nell'archivio di Zenon, parecchie lettere di Apollonios, Ministro delle Finanze, e lettere a lui dirette. È un puro caso dunque che tra le carte di Apollonio non si trovi un autografo di Callimaco che appunto in quegli anni era a capo del Museo d'Alessandria (rettore d'Università si direbbe oggi). È possibile che un rettore d'Università non abbia avuto mai l'occasione o.... la necessità di scrivere al Ministro delle Finanze?

Uno dei documenti più interessanti e meglio conservati è quello che nella collezione P. S. I. ha il n. 502: Apollonios il *διοικητὴς* aveva rimproverato il suo agente *Πανακέστωρ* di non avergli scritto nulla intorno alla (*συντίμησις*) stima del ricolto e all'immagazzinaggio (*συναγωγή*) del grano. *Πανακέστωρ* naturalmente s'è affrettato a rispondere al Ministro, giustificandosi, ma contemporaneamente scrive anche a Zenon, pregandolo di voler far accettare ad Apollonio le sue giustificazioni, e, perchè meglio lo possa fare, gli trascrive la lettera di rimprovero di Apollonio e la sua risposta giustificativa. La lettera di *Π.* a *Z.* comincia colla solita formula che ha riscontro nel latino: « si tu vales, bene est, ego quidem valeo ».

« Panakestor a Zenon salute. Se tu sei sano e le cose tue vanno bene, sarebbe appunto come noi desideriamo. Siamo sani anche noi.

« Tu faresti bene a ricordarti di me. E se tu colga l'occasione buona per far presenti ad Apollonio gli affari, su cui t'ho dato anche un memoriale in Menfi, e tu mi promettesti che sarebbe tua cura di parlargliene, procura di rammentarglieli, affinchè prenda gli ordini dal Re, come ci promise. Io so per certo che, se tu lo vuoi, noi otterremo ogni cosa. Ti scrivo qui sotto una copia della lettera giuntami da Apollonio e così pure della risposta che io mandai a lui. Sta sano.

Il 15 Pachone dell'anno 29° ».

« Apollonio. Mi sorprende la tua trascuratezza, il non avermi scritto nulla nè riguardo alla stima nè all' immagazzinaggio del grano. Pur tuttavia, anche ora, scrivimi come va tutto ciò.

Il 23 Artemisio (30 Pharmouthi) dell' anno 29° ».

« Ad Apollonio. Ricevetti da Zoilos, il 14 Pachone, la tua lettera nella quale mi scrivi meravigliato che nulla a te io abbia detto sulla stima e la consegna del ricolto. Ma a me accadde questo: mi trovavo appunto a Philadelphia il 16 Phamenoth e subito scrissi a Zoilos, a Zophyrion e agli scribi regi di venire da me per eseguire quanto tu ci avevi ordinato. Ma Zoilos si trovava a viaggiare con Telestes, sicchè non aveva tempo; gli scribi regi poi e Pauēs, l'agente di Zophyrion, si presentarono a me dopo dodici giorni. Trovatici dunque con questi, ci mettemmo all'opera e in cinque giorni misurammo la terra, particella per particella e contadino per contadino. Compiuto questo e convocati i contadini, esponemmo loro le tue generose disposizioni e, fatte le altre esortazioni, li invitammo a riconoscere la nostra stima, secondo quanto tu ci ordinavi nel memoriale, oppure a venire con noi a fare una pianta dei terreni con calcolo scritto. Ma quelli, lì per lì, dissero che ci darebbero una risposta dopo essersi consigliati tra loro, poi, dopo quattro giorni, ritiratisi nel tempio, dichiararono solennemente che nè a ragione nè a torto volevano riconoscere la nostra stima, e che si asterrebbero dai lavori.... E poichè Damis ed io molto dicendo nulla ottenevamo, ce n'andammo da Zoilos e l'invitammo a venire con noi. Ma quello disse d'essere occupato nella spedizione navale. Tornati dunque noi a Philadelphia dopo tre giorni, poichè non era possibile ottenere il riconoscimento della stima conforme a quanto avevamo nel memoriale, nè di venire a conclusioni, ci parve bene di chiedere che essi stessi (i contadini) dessero una stima inferiore, a quel modo che a ciascuno pareva. Ed essi ci dettero quella stima che noi mandammo a te. Regolato questo ce n'andammo con gli scribi regi a misurare la terra piantata a sesamo e boschiva. Faresti bene dunque a riconoscere che non c'è alcuna trascuratezza da parte mia, poichè non è possibile trascuratezza in un tuo dipendente. Del resto ne farà fede la raccolta del grano, che sarà fatta sebbene nel luogo non sia ancora iniziata la *χορηγία* ».

Non è il caso di ricordare qui l'importanza delle doppie date per l'equazione tra il calendario egiziano e il macedone, nè di altri particolari di questo lungo rapporto. Basti notare riguardo all'atteggiamento dei coloni — che evidentemente si dimostrano evoluti, coscienti, e organizzati anche tre secoli prima di Cristo — che in questo stesso archivio di Zenon c'è un'altra lettera, pubblicata dall'Edgar dai papiri del Cairo, nella quale Kollouthos informa Zenon che i coloni, ritiratisi nel tempio di Iside, si rifiutano di lavorare.

Queste due lettere sono certo tra i più antichi documenti di scioperi agrari, e in papiri un po' più recenti non sono infrequenti le notizie di scioperi di agricoltori e operai, generalmente per ragioni economiche.

Ed ecco la lettera di un pittore (n. 407): l'arte forse anche allora non fruttava molto.

« Hypomnema a Zenon da parte di Theuphilos pittore. Dacchè i quadri per te sono stati ultimati e non c'è altro lavoro, e io me ne sto ozioso, privo delle cose più indispensabili, tu faresti bene, se pure ancora tu hai altri quadri da fare, a darmene l'incarico, affinchè, essendo occupato, io possa avere il necessario. Se poi tu non me ne dai, faresti bene ad aiutarmi con un sussidio per il viaggio, perchè io possa ritornare presso i miei fratelli, nella città. Sii felice ».

E il n. 416: « Hypomnema a Zenon da Petakos flautista. Prima che tu parta di qui, perchè tu non mi abbandoni nella prigione (dove tutto mi manca), ti supplico per la salute di tuo padre e dei tuoi fratelli e per la salvezza d'Apollonio. Sii felice ».

Ed ecco un appello alla clemenza del Re di un « disoccupato », probabilmente, se è lecito giudicarne dallo stile enfatico, uno scroccone (n. 541):

« Al gran re Tolemeo salute Aígyptos. Salvato già altra volta per grazia tua, anche ora ricorro a te, pregandoti, se ti pare, che tu ordini ch'io sia impiegato dovunque e come ti piace, affinchè io possa vivere senza far brutte figure e irreprensibile verso di te, che sei il signore di tutto il mondo civile ».

Ed eccoci in altro campo:

« A Zenon gli schiavi sacri del tempio di Bubaste, allevatori di gatti. Giustamente il Re ha dichiarato questa nostra casta esente da liturgie in tutto il paese, e così fece anche Apollonio. Noi siamo di Sophthis. Leontiskos a forza ci ha mandati ai lavori di mietitura; insomma, per non annoiarti con lunghi discorsi, dovemmo mietere noi stessi la parte ch'è reddito nostro (del tempio). Ora poi, di nuovo, abusando una seconda volta, Leontiskos ci ha mandati alla fabbrica di mattoni ed egli così risparmia, per suo vantaggio, Ameroïs e Besas, i due mattonai di Sophthis, a cui ora toccherebbe la liturgia. Tu faresti bene dunque regolandoti precisamente conforme a quanto il Re e Apollonio hanno ordinato. Te presente, non abbiamo altri a cui ricorrere. Sii felice » (n. 440).

Nel VI volume di *Papiri della Società Italiana*, uscito da pochi mesi, oltre all'ultima serie di papiri zenoniani ci sono due papiri latini: un frammento di un contratto di nozze e un contratto di vendita, ben conservato, del tempo di Vespasiano, cioè del 77 dopo Cr.

Si tratta di un soldato che vende ad un altro soldato romano un cavallo di razza (*equum Cappadocem nigrum*) per 2700 drachme, con le formule antiche Maniliane, quali ci attesta Varrone nella sua opera sull'agricoltura. Il compratore dichiara che il cavallo non ha difetti occulti, *mangia e beve normalmente* (« esse bibere uti bestiam veterinam adsolet.... », mangia e beve come è di regola per una bestia da soma), che in caso di evizione il venditore pagherà la multa così e così ecc. ecc. Non si ha nessun altro contratto latino di vendita di equini e questo è certamente un documento importantissimo della collezione fiorentina. Lo ha illustrato egregiamente il prof. Luigi Schiaparelli, e i più valorosi giuristi italiani si apprestano a commentarlo giuridicamente, non senza vantaggio per la storia del diritto privato romano, di cui mentre abbondano le leggi e le disquisizioni teoriche, sono invece rarissimi i documenti originali donde possa vedersi come le leggi e le teorie erano applicate nella pratica. Importante è sotto il rispetto giuridico anche uno di quegli indici greci del Digesto, che furono comuni fin dal tempo di Giustiniano, e dei quali abbiamo alcune pagine in uno dei nostri papiri del primo volume.

I papiri latini sono rari, da ciò l'importanza di ogni papiro latino anche frammentario e brevissimo; talvolta però per certi documenti l'importanza sta non nella rarità ma nel gran numero di documenti analoghi ritrovati, com'è il caso ad es. per i *libelli* delle persecuzioni religiose.

Sapevamo da antichi scrittori ecclesiastici, per es. da S. Cipriano, che per dispregio eran detti *libellatici* quei cristiani che, durante la persecuzione religiosa del 1º anno dell'imperatore Decio (250 d. C.), per sottrarsi ad ogni pericolo, chiedevano ed ottenevano un attestato (*libellus*) di « buona condotta » di paganesimo. Naturalmente si era pensato che tali *attestati* fossero rilasciati dall'autorità competente, solo ai cristiani timidi che li chiedevano. Ma i papiri ci hanno conservato l'originale di circa *40 libelli* siffatti, e fra gli altri uno di una donna,

sacerdotessa di una divinità pagana. Dunque, per obbligare i cristiani a rivelarsi al tempo di quella persecuzione tutti i cittadini furono obbligati a dichiarare solennemente la loro fede pagana e a compiere atti di religiosità pagana, innanzi ad autorità a ciò delegate. Per i pagani era una formalità semplicissima di censimento; i cristiani invece o per non mancare alla loro fede si rifiutavano di sacrificare agli dei bugiardi o sacrificavano per salvar la vita. Senza dubbio questi ultimi meritano il disprezzo di Cipriano, che, del resto, non fu esente nemmeno lui da biasimo dei suoi correligionari durante quella fiera persecuzione; ma il procedimento inquisitorio non fu quale dalle parole di Cipriano avremmo indotto, ma quale i papiri, con originali in così grande copia ci hanno rivelato.

Insomma non c'è lato della vita antica che non sia rappresentato nella collezione fiorentina di papiri greco-egizi, che è tra le migliori d'Europa, mentre poi la pubblicazione dei suoi 1400 papiri in dieci volumi (il decimo [VII della 'Società'] è in preparazione) pone l'Italia, per merito di un solo papirologo [1]) ma grande e infaticabile, al terzo posto nella produzione papirologica, se si bada alla quantità, e più su che al terzo, se si bada all'eccellenza del lavoro. Che se Inglesi e Tedeschi hanno fatto di più, va notato che ci lavorano da troppo più tempo e.... con ben diversi mezzi.

È abitudine inveterata di noi Italiani dire, ripetere e prestare troppo facile orecchio a chiunque vada affermando che in Italia le cose non si fanno o si fanno male, anche quando è evidente che il generalizzare è ingiusto; ed è abitudine altrettanto inveterata quella di *ignorare* con ignoranza sistematica e voluta quanto in Italia si sta facendo di buono in uno o in altro campo.... a meno che qualche straniero illustre non venga a *rivelarci* ciò che era alla portata di tutti. Non vorremmo che agli studi papirologici italiani toccasse questa sorte, d'essere apprezzati più fuori d'Italia che in casa nostra, e che a Firenze la Società per la ricerca dei papiri, la sola che fino ad oggi dia alla scienza papirologica italiana documenti nuovi ed egregiamente illustrati, dopo questi ottimi risultati, fosse condannata a morire.... d'anemia. A meno che con quella modestia francescana e quella facilità alle rinunzie, a cui i nostri scarsi mezzi ci hanno abituati, non si sia pronti a rinunziare anche a quel posto che l'Italia fino ad oggi ha degnamente tenuto in questo campo. E non può essere di conforto il pensare che questa non sarebbe, purtroppo, la rinunzia più grave e più dolorosa.

M. Norsa.

SUPPLEMENTO ALL'ELENCO DEI SOCI.

O. Boselli Cesare, Napoli
» Fonda Bonardi Prof. D., Trieste
» Risolo Prof. Michele, Trieste
O. Tuccio Dott. Enzo, Palermo
» Ricciato Prof. Emanuele, Lecce
» Calasso Francesco, Lecce

A. Biblioteca Comunale Classense, Ravenna.

[1]) Per essere un grande papirologo bisogna in primo luogo essere un grande ellenista. La nota potrebbe parere inutile, se non vedessimo che si fanno avanti papirologi che non sanno di greco.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE IN DONO

E. Bolaffi. *Appendice critica agli «Annali» di Tacito.* Estr. da «Riv. indo-gr.-ital.», 1920, pp. 55-62.

— *Orazio, gli Ebrei e la Bibbia* (Estr. dal «Vessillo Israelitico», 1921, fasc. 3-4), di pp. 8.

— *Una rappresentazione simbolica esiodea nella «Basvilliana» del Monti.* Pesaro, A. Nobili, 1921, di pp. 3.

A. Brenot. *Recherches sur l'éphébie attique et en particulier sur la date de l'institution* («Biblioth. de l'École des Hautes Études», n. 229). Paris, Champion, 1920, di pp. XXVII-52.

R. Cagnat et V. Chapot. *Manuel d'Archéologie romaine.* Tome second. Paris, A. Picard, 1920, di pp. VI-574.

M. Tullio Cicerone. *I cinque libri «de finibus bonorum et malorum»* commentati da Umberto Moricca. Vol. I, Libri I-II. Torino, G. Chiantore, 1922, di pp. LIX-201.

R. Cisello. *Il diritto legislativo dei Tribuni della plebe nelle leggi sillane.* Genova, G. B. Marsano, 1921, di pp. 30

F. G. De Pachtère. *La table hypothécaire de Veleia* («Bibl. de l'École des Hautes Études», n. 228). Paris, Champion, 1920, di pp. XIX-119.

N. Martinelli. *Alma Poesis! Carmen.* Pisa, Folchetto, 1921, di pp. 11.

P. Mignosi. *L'Unità filosofica.* Casa editrice Modena, Palermo, 1920 di pp. 59.

— *Il mito di Socrate* («Collana di erudizione e di critica», n. 3). Palermo, Priulla, 1921, di pp. 156.

P. Ovidi Nasonis. *Metamorphoseon,* libri I-V. Recensuit, praef. est., appendice critica instruxit Paulus Fabbri («Corpus Script. latin. Paravianum, moderante Carolo Pascal», 32) In aed. Io. Bapt. Paraviae, di pp. XII-167.

Omero. *Odissea.* Versione di Marino de Szombathely. Parte I (Canti I-XII). L. Cappelli editore, 1920, di pp. 188.

A. Omodeo. *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica* («Studi filosofici» diretti da G. Gentile, n. 5). Messina, G. Principato, 1921, di pp. VIII-449.

Torsten Petersson. *Cicero. A biography.* Univ. of California Press, 1920, di pp. X-699.

M. Quartana. *La donna romana nella letteratura latina del I Secolo* (con presentazione del Prof. V. Ussani). Remo Sandron, 1921, di pp. X-137.

E. Santoro. *Ercole nella poesia latina.* Velletri. Zampetti. 1921, di pp. 65.

L. Schiaparelli. *La scrittura latina nell'età romana.* («Auxilia ad res italicas medii aevi exquirendas in usum scholarum instructa et collecta», I). Como, Cesare Nani, 1921, di pp. XII 208.

Frederick D. Smith. *Athenian Political Commissions.* Dissertation. The University of Chicago. The University of Chicago Libraries, 1920, di pp. VI-89.

F. Verrenoia. *Vescia capitale degli Ausoni.* Napoli, Morano, di pp. 30.

Luigi Pareti, *Direttore* — Giuseppe Santini, *Gerente responsabile*

1265 1921 — Firenze - Stab. Tipografico Enrico Ariani, Via S. Gallo, 33.

Nuova Serie - Anno II Ottobre-Novembre-Dicembre 1921 N. 10-11-12

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO
Prof. L. PARETI
Firenze — 2, Piazza S. Marco

Abbonamento annuale . L. 15.—
Un numero separato . . » 1.50
Un fascicolo trimestrale. » 4.50

AMMINISTRAZIONE
Casa Editrice Felice Le Monnier
Via S. Gallo, 33 - Firenze

RIVOLUZIONE E REAZIONE
NELL' ETÀ DEI GRACCHI [1]

Roma dopo la pacificazione tra il patriziato e la plebe ebbe per più di due secoli un ordinamento che parve agli osservatori greci il più perfetto degli ordinamenti statali da essi conosciuto. Questo ordinamento fece la sua prova del fuoco nella terribile guerra per l'esistenza che la repubblica sostenne contro Annibale, e parve rassodarsi incrollabilmente nelle guerre tra cui i Romani conquistarono l'impero sul mondo civile.

Eppure dai due avvenimenti nei quali Roma aveva manifestato, con la terribile repressione degli avversari, la irresistibilità del suo primato, vale a dire dalla distruzione di Cartagine e di Corinto, non erano trascorsi due decenni che si iniziava il lunghissimo periodo della rivoluzione durato circa un secolo. Annullati cioè di fatto gli ordini vigenti, dopo lotte ferocissime in cui si dimostrò successivamente la impotenza delle varie fazioni a sostituirvi altri stabili ordini di Governo; lotte intermezzate da brevi tregue in cui la stanchezza del combattere costringeva tutti a tollerare per poco, pur di gustare una parvenza di pace, una specie di permanente anarchia, il popolo romano finì col rassegnarsi, per avere finalmente un Governo, alla monarchia militare. Cioè alla rinunzia a quella libertà politica la cui conquista aveva fatto la gloria della civiltà classica. Libertà

[1] Questo articolo contiene, con poche varianti ed aggiunte, il testo di una conferenza letta in Milano il 20 novembre 1921, per invito della sezione milanese dell' « Atene e Roma ».

che i popoli latini con eccezioni assai limitate (alludo soprattutto ai nostri Comuni medioevali) non hanno ritrovata se non dopo quasi due millenni attraverso alle esperienze sanguinose della rivoluzione francese [1]).

In sostanza al contrario della rivoluzione francese che, in mezzo alle ancipiti vicende del terrore e della restaurazione, del primo e del secondo impero, sboccò nella libertà, la rivoluzione romana sboccò nel servaggio. Chiarire come ciò avvenisse è affrontare uno dei problemi più ardui e ponderosi della storia dell'antichità. Alla soluzione di questo problema io mi contenterò di portare un piccolo, ma forse non inutile contributo. E cioè studierò brevemente rispetto alla rivoluzione romana due problemi che rispetto alla rivoluzione francese ha posti con grande lucidità di pensiero Alessandro Manzoni [2]). Anzitutto quale fu veramente il principio della rivoluzione? Quali furono cioè i primi atti che annullarono il vigente ordinamento romano, atti nei quali può dirsi che per forza di cose fosse virtualmente contenuta tutta la rivoluzione? E in secondo luogo questi atti che distrussero l'ordine vigente furono essi un mezzo indispensabile per attuare riforme volute dai più e ad essi necessarie alle quali quell'ordine fosse irrimediabilmente opposto? Sono questi, come si ricorda, i termini stessi in cui pone i problemi analoghi pel 1789 il Manzoni. Li ho sgomberati soltanto da ogni immistione di premesse e di tendenze di carattere propriamente etico; le quali, senza che io intenda qui pronunziarmi sul valore e sui diritti della così detta storia moralistica, rimangono affatto estranee alla presente ricerca.

Ma per aprire la via alla intelligenza della storia dell' ultimo secolo repubblicano, il tentar la soluzione di questi problemi non basta. Alla rivoluzione si contrappose in Roma, come si è contrapposta di regola altrove e per ragioni analoghe, la reazione. Soltanto, alla reazione romana successe quel che non riuscì invece alla reazione francese: d' impedire l'attuarsi del nuovo regime che sarebbe nato dal trionfo dell' idea rivoluzionaria. Certo, impedendo ciò, la reazione romana non pervenne a restaurare se non in apparenza il regime antico. In realtà essa approdò ad un regime il quale negava non meno l' idea rivoluzionaria che l' idea dell'ordine antico e som-

[1]) Cfr. le mie osservazioni in « Atene e Roma », N. S., I (1920), p. 13 seg. Il lettore vedrà facilmente come i concetti fondamentali del presente lavoro si connettano con quelli da me svolti nei due articoli sul *Dopoguerra antico*.

[2]) C' è appena bisogno che citi il classico saggio comparativo su *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*, edito a cura di P. Brambilla da R. Bonghi (Milano, Rechiedei, 1889).

mergeva l'una e l'altra nella servitù collettiva della nazione. Importa quindi anche rispetto alla reazione istituire una ricerca parallela a quella che istituiremo per la rivoluzione. Cercheremo anzitutto con quali atti s'iniziò la reazione; cioè con quali atti la oligarchia dominante prese a calpestare essa la legge per attuare la controrivoluzione. E in secondo luogo questa contrapposizione di violenza e illegalità a violenza e illegalità fu essa un mezzo indispensabile per impedire la rivoluzione? E per quale ragione non si potè o non si seppe o non si volle usare dei mezzi che fornivano a tal uopo gli ordini costituzionali? Per qual ragione in sostanza la classe che deteneva il potere abdicò come Governo di fronte agli attentati sovversivi per reagirvi come organizzazione classistica della violenza?

Tiberio Sempronio Gracco [1]) pensava tanto poco a suscitare una rivoluzione presentando in Roma nel 133 a. C. la sua rogazione agraria quanto poco vi pensava in Francia il 19 novembre 1787 l'arcivescovo Loménie di Brienne facendo registrare in Parlamento l'editto reale che conteneva la promessa di convocazione degli stati generali. Gracco era però convinto profondamente della necessità di ardite riforme negli ordinamenti economico-sociali e in particolare nella questione del possesso agrario. Le quali gli parevano indispensabili, non solo per lenire le sofferenze d'una parte grandissima della popola-

---

[1]) Sarà bene enumerare qui alcuni degli scritti più importanti sui Gracchi e in particolare su Tiberio. Dei più antichi citerò solo Nitzsch, *Die Gracchen und ihre nächsten Vorgänger.* Sopra nuove basi, per via d'una acutissima analisi delle fonti pose i problemi concernenti i Gracchi E. Meyer nelle sue *Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen*, che pubblicò nella *Festschrift zur zweihundertjähr. Jubelfeier der Univ. Halle* (Halle, 1894) e di nuovo nelle *Kleine Schriften* (Halle, 1910), p. 381 segg. Le conclusioni del Meyer furono discusse in vario senso da E. Schwartz, « Gött. gel. Anz. », 1896, p. 792 segg., da Kornemann, *Zur Geschichte der Gracchenzeit*, in « Klio », Beiheft I (Leipzig, 1903), da Pöhlmann, « Sitzungsber. der münch. Akad. », phil.-hist. Cl., 1907, p. 443 segg. (=*Aus Altertum und Gegenwart*, II. Reihe, München, 1911, p. 132 segg.) e da G. Riecken nella diligentissima dissertazione *Die Quellen zur Geschichte des Tiberius Gracchus.* Di lavori italiani possiamo citare gli eccellenti *Studi graccani* di G. Cardinali (« Atti della R. Università di Genova », vol. XX, Genova, 1912) e i non meno pregevoli *Studi sull'età dei Gracchi* di Pl. Fraccaro (incompiuti), di cui una parte, *Oratori ed orazioni*, è venuta alla luce negli « Studi storici per l'ant. classica », vol. V (1912), p. 317 segg., N. S., vol. I (1913), p. 42 segg. e il 1° fascicolo di un'altra, *La tradizione storica della rivoluzione graccana* fu pubblicato separatamente (Città di Castello, 1914). Di scritti inglesi può leggersi con somma utilità la *History of Rome (133-104)* del Greenidge (Londra, 1906). — Il testo di questo articolo era già steso quando ho potuto leggere l'articolo di Stern, *Zur Beurteilung der polit. Wirksamkeit des Tiberius und Gaius Gracchus*, in « Hermes », LVI (1921), p. 229 segg., del quale perciò non ho potuto tener conto che nelle note. Sono lieto di constatare che, se non sempre nelle conclusioni, almeno concordo con lo Stern più che con tutti gli altri critici nella posizione dei problemi: il che proviene in buona parte, naturalmente, dalle esperienze storiche da noi vissute. È spiacevole peraltro vedere come lo Stern, pel resto esattamente informato, ignori i lavori italiani sull'età graccana, che sono pure senza dubbio tra i migliori lavori sull'argomento.

zione, ma per potere anche, mercè l'elevazione morale e materiale del proletariato e l'attenuarsi della sperequazione sociale che si faceva ogni giorno più stridente, risanare e rinsanguare lo Stato romano, arrestarne lo spopolamento, impedire che declinassero per numero e per valore gli eserciti: provvedere insomma al miglior avvenire della repubblica e al perpetuarsi del suo dominio sul mondo. Delle difficoltà che avrebbe incontrato l'attuazione del suo programma, il giovane tribuno non era ignaro, sebbene poi nella pratica riuscissero maggiori di quel che prevedeva. Le difficoltà provenivano soprattutto da questo: che trovava il suo conto nel mantenimento dello *statu quo* nel campo economico-sociale quella nobiltà patrizio-plebea che teneva di fatto in Roma il Governo. Certo, sovrano dello Stato era in teoria il popolo, e il potere legislativo risiedeva appunto nel popolo che lo esercitava direttamente con suffragio universale per mezzo dei comizi centuriati e tributi; e perciò doveva parere a prima giunta assicurato il trionfo di una legge che avesse per sè la grande maggioranza dei cittadini votanti, di cui favoriva nel modo più palese gli interessi e le aspirazioni.

In realtà le cose non erano tanto facili e piane, e non ignorava ciò Tiberio Gracco, che apparteneva egli stesso a una delle famiglie plebee più ragguardevoli della oligarchia romana e che per parte di madre discendeva da una delle più insigni tra le famiglie patrizie di quella stessa oligarchia, la famiglia dei Corneli Scipioni [1]). Il popolo bensì era sovrano; ma l'esercizio del potere legislativo era circondato da tali freni e controlli per parte dei magistrati e del senato che di regola non si legiferava se non in quanto piaceva alla oligarchia, anzi che il voto dato dai comizi alle leggi già discusse ed elaborate in senato, finiva per avere press'a poco il carattere e il significato che ha in generale nei Governi costituzionali la firma regia apposta alle leggi votate dal Parlamento.

Gli è che il principalissimo di quei freni, la intercessione tribunizia, aveva ora una funzione ed una efficacia ben diversa da quella che era stata in origine la sua ragione d'essere. Essa agiva anticamente in modo di rendere più effettivo l'esercizio della sovranità popolare guarentendolo da attentati e sopraffazioni. E appunto l'evidenza del vantaggio che presentava per tale rispetto, l'aveva tenuta in vigore per secoli. Per la intercessione i tribuni della plebe avevano

---

[1]) Sulle relazioni della famiglia dei Gracchi colla nobiltà romana, vedi ora FR. MUENZER, *Röm. Adelsparteien und Adelsfamilien* (Stuttgart, 1920), p. 257 segg.

la facoltà di arrestare qualsiasi azione dei magistrati, qualsiasi deliberazione del senato, qualsiasi votazione dei comizi [1]). Per farci una idea della somma di poteri che ciò dava alla plebe ed a' suoi rappresentanti, possiamo immaginare per un momento che cosa sarebbe ora se ai rappresentanti delle Camere del Lavoro competesse il diritto di sospendere senz'altro qualsiasi decreto o decreto-legge proposto dai Ministri, qualsiasi proposta di legge in discussione davanti al Parlamento e persino qualsiasi voto dei comizi elettorali. Chi non vede che ciò condurrebbe inevitabilmente alla dittatura di classe, che ciò sarebbe anzi la dittatura di classe già in atto ? Non conviene però forzare troppo il paragone. La intercessione tribunizia non fu mai la dittatura di classe in Roma per molte ragioni e anzitutto perchè la plebe solo nelle sue origini primissime, quando la intercessione tribunizia non esisteva, era una classe nel senso vero della parola, era cioè l' insieme di quelli che si trovavano economicamente e politicamente in condizioni di inferiorità. Divenne poi a poco a poco tutto il popolo, ricchi e poveri, nobili, borghesi e proletari, con la eccezione che praticamente finiva nelle votazioni col non avere più nessuna importanza, di pochissime famiglie principesche privilegiate a rovescio, non per essere più ricche o più potenti delle altre, ma per essere o per essere ritenute di più antica nobiltà, le genti patrizie.

Questa trasformazione, che è il fatto capitale della storia romana antichissima, si iniziò contemporaneamente a un dipresso alle prime vittorie della plebe contro il patriziato e vi contribuì e ne fu alla sua volta favorita ; e avvenne in parte per forza intrinseca sorgendo tra la plebe soprattutto per effetto delle guerre nuovi ricchi, quando il patriziato, costituitosi in casta chiusa non si rinsanguò più con gli elementi che emergevano dalle classi inferiori ; in parte perchè confluirono nella plebe tutti senza eccezione, compresi i più ricchi ed i nobili, gli abitanti delle città latine, volsche, osche, od etrusche che ricevevano in qualsiasi modo la piena cittadinanza romana. L'effetto di tale trasformazione fu che i lavoratori e piccoli

---

[1]) Basti rinviare pel dati di fatto a MOMMSEN, *Staatsr.*, II, 1³, p. 260 segg. Non è il luogo di addentrarmi qui nelle sottili questioni giuridiche trattato nella dissertazione di A. EIGENBRODT, *De magistratuum Romanorum iuribus quibus pro pari et pro maiore potestate inter se utebantur, in primis de tribunorum potestate* (Lipsia, 1875). Si possono vedere discusse esuberantemente da E. COCCHIA, *Il tribunato della plebe* (Napoli, 1917), in particolare a p. 152 segg. Ma, qualunque formulazione si dia alla dottrina della *intercessio* (io faccio mia non quella del Mommsen, ma quella di E. HERZOG, *Geschichte und System der röm. Staatsverfassung*, I, p. 1146 segg., 1155 segg.), ciò che monta, storicamente e politicamente, è la sua portata reale.

proprietari di Roma e dintorni che erano stati l'elemento costitutivo originario della plebe, ne divennero con l'andar del tempo, una parte quasi trascurabile.

E quando la trasformazione fu compiuta ed ebbero maturato tutti i suoi effetti, allora cambiò natura e significato la intercessione tribunizia. Essa in origine, se non era stata un istrumento della dittatura di classe, perchè appunto i tribuni acquistarono potere di mano in mano che la plebe cessò propriamente di essere una classe, almeno era stata una poderosa salvaguardia dei diritti delle classi lavoratrici contro i soprusi della classe più abbiente, perchè i più ricchi tra i plebei avevano bisogno dell'appoggio delle masse meno abbienti per rovesciare le barriere che i patrizi opponevano alla loro ascesa. Ma poi, abbattute finalmente quelle barriere, ammessa la plebe alle magistrature curuli, si formò una nobiltà plebea che tenne in concorrenza con la nobiltà patrizia le cariche maggiori dello Stato, e candidati al tribunato della plebe si presentarono spesso gli stessi giovani rampolli della nobiltà plebea che si preparavano per quella via a salire al Governo della repubblica. Allora la intercessione tribunizia si ingranò a così dire nell'ordinamento oligarchico dello Stato; fu di regola, salvo tentativi isolati e senza importanza di qualche tribuno per acquistarsi popolarità, solo uno dei tanti controlli o freni o correttivi che si adoperano in tutti gli Stati bene ordinati per impedire avventatezza o incostituzionalità di deliberazioni. Contribuì a quella unità e coerenza d'indirizzo governativo, tanto ammirata e invidiata dai Greci, che fece la potenza e la gloria di Roma durante il periodo della conquista dell'impero, tra la seconda e la terza guerra punica. Funzionò a salvaguardia degli ordinamenti vigenti, che erano nel secondo secolo in sostanza oligarchici come prima della parificazione tra patrizi e plebei o più di prima perchè la nuova nobiltà era, in confronto della cittadinanza tanto accresciuta, una frazione più esigua di quel che non fosse il patriziato rispetto all'antichissimo popolo romano. Soltanto era classe aperta, e quindi assorbiva, sia pure non senza una resistenza, che in parte almeno giovava ad una miglior selezione, tutti gli elementi più capaci e più procaccianti che emergevano dalle classi inferiori invece di serrarli fuori e quindi di farsene degli avversari, come avevano fatto più anticamente i patrizi. E questo spiega perchè la nuova oligarchia durasse.

Ma ora che la proposta di Tiberio Sempronio Gracco tendeva a sovvertire per mezzo di una riforma legislativa l'ordinamento econo-

mico sociale vigente in uno dei suoi capisaldi, in uno dei punti in cui le famiglie della classe dominatrice, e poco importa se appartenessero al patriziato o alla plebe, più sfruttavano economicamente i vantaggi del loro predominio politico, la occupazione abusiva illimitata di agro pubblico per parte dei più ricchi [1]): ora era naturale che funzionasse, direi quasi automaticamente, contro la riforma che pareva audacissima e che, ad ogni modo, disturbava tanti interessi, il freno della intercessione. Era naturale difatti, se non addirittura inevitabile, che fra i tribuni della plebe ve ne fosse almeno uno il quale si sentisse così legato alla classe dominante, a cui del resto tutti o quasi ormai appartenevano come membri o come clienti, da usare in suo favore l'arma formidabile di cui disponeva, il quale impedisse cioè intercedendo che la proposta fosse messa ai voti [2]).

Noi siamo i rappresentanti della grandissima maggioranza della nazione francese, mandati qui da essa per riformare il Governo, pensavano e dicevano in quelle giornate così gravi di fati del giugno 1789 gli eletti del terzo Stato. Ma se i due altri ordini, a cominciare dalla questione della verifica dei poteri, votano separatamente per classe e non insieme con noi, noi saremo sempre uno contro due cioè non potremo attuare la volontà della grandissima maggioranza della nazione. Come fare per attuarla?

La nostra rogazione è voluta dalla grandissima maggioranza dei cittadini romani, e ciò riconoscono anche i nostri avversari, quando cercano di impedire che sia votata: così pensava e diceva nel 133 a. C. Tiberio Gracco. Ma fra dieci tribuni eletti dalla plebe è da presumere che se ne troverà sempre almeno uno o compro dal senato o ligio per sentimento o per interesse al capitalismo agrario, rappresentante insomma della minoranza sfruttatrice, il quale in forza della intercessione impedirà che la nostra proposta abbia effetto. Come fare perchè si attui la volontà della maggioranza?

Si iniziava così necessariamente un gravissimo conflitto costituzionale. Ma conflitto costituzionale non vuol dire ancora rivoluzione. Vi sono armi costituzionali per combattere i conflitti costituzio-

---

[1]) Che la legge agraria di Tiberio mirasso soltanto a limitare il possesso dell'agro pubblico è punto acquisito alla scienza dal Niebuhr in poi. Sulla questione agraria in generale la bibliografia è infinita. Ma per un orientamento oltre a M. Weber, *Röm. Agrargeschichte* (Stuttgart, 1891), tradotto in italiano nella « Bibl. di st. econ. », diretta da V. Pareto, II, 2 (Milano, 1907), si possono vedere Maschke, *Zur Theorie und Geschichte der röm. Agrargesetze* (Tübingen, 1906), e Cardinali, op. cit., p. 93 segg.

[2]) Già nel 294 la tradizione, sia pure prolетticamente, riguarda i tribuni, in parte almeno, come *mancupia nobilium*, Liv., X, 37, 11.

nali. E una ne aveva a sua disposizione Tiberio Gracco e taglientissima. Opporre cioè pel diritto appunto di intercessione divieto a divieto [1]). Divieto che poteva essere limitato al singolo atto di governo e poteva essere generale. Poteva cioè essere anche il *iustitium*, l'ostruzionismo integrale che impediva qualsiasi azione di governo: riunioni del Senato, elezioni, incassi e pagamenti del tesoro, votazioni di leggi e l'amministrazione infine della giustizia, che era quella da cui il *iustitium* prendeva il nome [2]). In età storica il *iustitium* non s'era finora adoperato che di rado e per brevi intervalli, e di regola non con intendimenti faziosi, ma in caso di guerra o in caso di lutto pubblico o di pubblici festeggiamenti. Sul serio, come arma d'offesa, è dubbio perfino se fosse adoperato nell'età antichissima nel tempo in cui più s' erano aggravati i conflitti tra patrizi e plebei, in condizioni totalmente diverse dalle attuali e senza confronto più primitive [3]). Altro era arrestare il funzionamento d'una macchina governativa semplicissima con poche ruote e pochi ingranaggi e nulla di quel che noi diremmo burocrazia in uno Stato che non raggiungeva l'estensione della odierna provincia di Roma, altro era arrestare il funzionamento della complessa, ingombrante macchina governativa in uno Stato che aveva ora l'impero del mondo, in una città che per popolazione poteva allora competere con la odierna Milano, nella quale specialmente per i contratti concernenti gli appalti di Stato s'incrociavano innumerevoli e svariatissimi e potentissimi interessi d'ogni maniera nei cui ingranaggi, come dice Polibio [4]), erano presi pressochè tutti i cittadini. L'arma certo rischiava di ferire la mano che l'adoperava, come appunto accade spesso nella età moderna con l'ostruzionismo parlamentare e con gli ostruzionismi e gli scioperi parziali e generali nei servizi pubblici. Ma poteva usarsi con delicatezza. Si potevano escludere dall'ostruzionismo determinate azioni di Governo o gruppi di azioni di Governo nell'atto stesso del procla-

---

[1]) Adopero qui e sempre la parola divieto nel senso corrente che ha in italiano: chè del resto, accettando io il concetto che della intercessione dà il Herzog, debbo a rigore di termini ripetere con lui (I, p. 603) che essa «kann auch von der Wirkung her ein Verbieten genannt werden, aber genau genommen entspricht dies der Natur der Sache nicht».

[2]) MOMMSEN, *Staatsrecht*, I, 1^3, p. 263 segg. Meno sistematicamente E. CUQ, in DAREMBERG-SAGLIO, V, p. 779 seg.

[3]) Non era infatti propriamente un *iustitium*, sebbene dovesso averne in parte gli effetti il quinquennale divieto di creare magistrati curuli che la tradizione attribuisce a Licinio od a Sestio; sulla cui dubbia storicità del resto, vedi la mia *St. dei Romani*, II, p. 214.

[4]) VI, 17: *πολλῶν γὰρ ἔργων ὄντων τῶν ἐκδιδομένων ὑπὸ τῶν τιμητῶν.... πολλῶν δὲ ποταμῶν, λιμένων, κηπίων, μετάλλων, χώρας, συλλήβδην ὅσα πέπτωκεν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων δυναστείαν πάντα χειρίζεσθαι συμβαίνει τὰ προειρημένα διὰ τοῦ πλήθους καὶ σχεδὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας ἐνδεδέσθαι ταῖς ὠναῖς καὶ ταῖς ἐργασίαις ταῖς ἐκ τούτων.*

marlo. Si poteva poi negoziare intorno alle eccezioni da ammettersi al generale divieto come si negozia ora intorno alla misura dell'ostruzionismo. E si potevano caso per caso permettere le azioni di Governo che si ritenessero indispensabili nell'interesse di tutti e in particolare nell'interesse della maggioranza che sosteneva Tiberio Gracco.

Ci voleva prudenza e ci voleva soprattutto fede e tenacia. Tenaci si mostrarono gli avversari di Tiberio, i quali, senza tentar di violare l'ostruzionismo e quindi senza dare al tribuno l'appiglio, che egli forse avrebbe desiderato, per adoperare legalmente contro di loro i suoi poteri di coercizione, continuarono a contrapporvi la loro resistenza passiva. Tiberio invece si stancò; o forse credette, a torto, che si fossero stancati gli avversari. Convocò di nuovo le tribù pel voto della sua rogazione e si sentì ripetere dal collega Marco Ottavio il divieto di leggere la proposta che doveva essere messa ai voti.

E poi lasciò convocare o forse convocò egli stesso il senato perchè invitasse il collega a recedere dalla intercessione, o perchè si facesse iniziatore d'una formula conciliativa riguardo alla questione agraria [1]). Ma la maggioranza del senato, che vide in questo tentativo un indizio di stanchezza per parte del tribuno, non ebbe per lui che contumelie. E dopo questo intermezzo Tiberio Gracco s'incamminò risolutamente per la via della rivoluzione. Propose cioè ai comizi tributi la destituzione del tribuno oppositore.

Ma qui sorge un problema di sommo interesse su cui non si può sorvolare. Le fonti antiche, anche quelle meno sfavorevoli a Tiberio, sono unanimi nel condannare l'atto di lui come illegale e rivoluzionario. La loro condanna peraltro non deve da sola impressionarci gran fatto. Quelle fonti, se anche in parte più o meno favorevoli ai Gracchi, giudicano però sempre *ex eventu*, sotto l'impressione, cioè degli effetti che l'atto di Tiberio ebbe. Noi dobbiamo esaminarlo in se stesso. È poi in realtà illegale che il suffragio popolare destituisca quegli stessi magistrati che esso crea e che detengono il potere come rappresentanti del popolo? Per rispondere a tale quesito, anzichè vagare nel campo delle astrazioni giuridiche, dobbiamo esaminare se tale destituzione era legalmente ammissibile ed ammessa nel diritto pubblico antico e in particolare nel diritto romano. Presso le repub-

---

[1]) Sembra che si trattasse di indurre il senato ad un arbitrato o mediazione, APPIAN., I, 12: *οἱ δυνατοὶ τοὺς δημάρχους ἠξίουν ἐπιτρέψαι τῇ βουλῇ περὶ ὧν διαφέρονται*. PLUT., *Tib*, 11: *ἐπιτρέψαι τῇ βουλῇ κελεύοντες καὶ δεόμενοι συνέπεισαν*.

bliche democratiche greche la destituzione del magistrato era lecita e non rara, circondata, s' intende, di guarentie più o meno efficaci, perchè non avesse da nuocere alla continuità di Governo e da risolversi in attentati verso quelli che esercitavano la magistratura conforme alla volontà del popolo. Ad Atene, ad esempio, poco meno di una volta al mese, in una solenne assemblea, si votava intorno alla conservazione in ufficio dei magistrati [1]; si faceva cioè una specie di *referendum* popolare intorno a quelli che stavano al Governo. Il voto era probabilmente collettivo, salvo che qualcuno chiedesse intorno ad uno o più dei magistrati in carica un voto individuale. Se la maggioranza dell'assemblea si pronunziava contro uno o contro parecchi, questi erano sospesi e si istruiva sùbito regolare processo. dall'esito del quale dipendeva se la sospensione sarebbe stata convalidata o se il magistrato, riconosciuto senza colpa nè comune nè politica, sarebbe stato restituito al suo ufficio. In Roma il rispetto tradizionale pel magistrato impediva che si procedesse per questa via. Ma altre vie non mancavano. Chi possedeva il *ius agendi cum populo* aveva il diritto di presentare al popolo qualsiasi proposta di legge. Onde nulla impediva che proponesse la destituzione di un magistrato, la *abrogatio imperii* [2]. E infatti, oltre i casi leggendari od incerti, abbiamo vari esempi in cui la questione *de abrogando imperio* fu effettivamente agitata dinanzi al senato od al popolo: così, per citare un esempio celebre, se ne discusse rispetto a Publio Scipione il vincitore di Annibale, mentre si tratteneva come proconsole in Sicilia, preparando il suo sbarco in Africa [3]. E in un caso almeno. prima del 150, la questione non solo fu agitata, ma si giunse a presentare all'uopo una rogazione: fu per quell'Aulo Manlio che nel 178, combattendo con gl'Istri, aveva lasciato sorprendere il suo accampamento dagli indigeni non lontano da Trieste [4]. E in un caso infine prima dei Gracchi non solo la questione s'era agitata e s'era presentata una rogazione in proposito, ma questa era stata anche effettivamente votata. È il caso del proconsole Marco Emilio Lepido, che imprese per suo conto in Spagna una guerra contro i Vaccei e ne ebbe una grave sconfitta. Questo fu, nel 136, il primo esempio sicuro

[1]) Sulla *ἐπιχειροτονία* ci informa ARISTOT., *'Αθ. πολ.*, 43, 4. 61, 2. Essa aveva luogo nella *ἐκκλησία κυρία* di ciascuna pritania. Cfr. LIPSIUS, *Att. Recht*, I, p. 295 seg.

[2]) Di ciò assai bene NEUMANN, in PAULY-WISSOWA, « R.-E. », I, p. 111 segg.

[3]) LIV., XXIX, 19, 6: Fabio Massimo propone *P. Scipionem.... revocari agique cum tribunis plebis ut de imperio eius abrogando ferrent ad populum.*

[4]) LIV., XLI, 6. 2: *ne Manlius post idus Martis (prorogatae namque consulibus iam in annum provinciae erant) imperium retineret.*

di destituzione di un magistrato che ci presenti la storia romana [1]). Ed è caratteristico che l'arma, sia pur legale, della *abrogatio* non cominciò in effetto ad usarsi se non quando prese a vacillare negli animi l'antica disciplina e l'antico rispetto alla magistratura, negli anni cioè in cui si preparò la rivoluzione Graccana.

Prima non se n'era fatto uso, non già perchè non si riconoscesse nel popolo l'autorità di togliere il potere che dava, sovrana autorità che era espressa tipicamente nella leggenda di Collatino [2]), ma perchè (prescindendo dai tribuni della plebe) si poteva raggiungere lo stesso effetto con minore violenza e minore esautoramento della magistratura in altri modi e innanzi tutto con la creazione del dittatore, il quale aveva facoltà di sospendere senz'altro i poteri dei magistrati ordinari e, se addirittura non li sospendeva, li subordinava però al proprio comando supremo. Ma pei tribuni della plebe non c'era nessun modo di destituirli, neppure con una legge d'abrogazione. Perchè la legge di abrogazione deve essere proposta da un magistrato che abbia una maggiore potestà e contro cui il colpito non possa reagire con la intercessione, valendosi del privilegio che a condizioni pari ha il divieto. E quindi nessuno ha il diritto di far votare una legge di abrogazione contro un tribuno perchè di nessun magistrato, neppure del dittatore, può dirsi che abbia potestà maggiore rispetto ai tribuni, e i tribuni stessi sono pari nei diritti tra loro, in modo che ciascuno di essi può sospendere qualsiasi proposta di legge presentata da uno o più colleghi, come appunto Marco Ottavio aveva fatto per la rogazione agraria di Tiberio Gracco [3]). Questa inamovibilità che i singoli tribuni possedevano si collegava strettamente con la immunità loro, superiore a quella di qualsiasi altro magistrato: tale che

---

[1]) LIV., *per.*, 56, che lo dice proconsole, mentre, inesattamente APPIAN., *Iber.*, 83, dice che i Romani lo destituirono *τῆς στρατηγίας τε καὶ ὑπατείας*. – Ad un caso a noi ignoto di *abrogatio imperii* (anteriore al 103) si accenna in un frammento di T. Annio Lusco presso FEST., p. 314 M. Cfr. FRACCARO, «St. Storici», V, p. 331 seg.

[2]) Ma anche questo caso tipico non era scevro di difficoltà perchè Collatino avrebbe potuto impedire l'*abrogatio* intercedendo. E quindi una parte della tradizione riferisce che Collatino vien indotto ad abdicare o abdica per prevenire l'*abrogatio* per parte del collega.

[3]) Come è noto il MOMMSEN, *Staatsrecht*, I³, p. 286 seg., ritiene che fosse vietata per legge la intercessione collegiale contro le elezioni. Ma è ipotesi arbitraria, e il mancarne esempi può assai bene spiegarsi altrimenti, per l'appunto come il mancare esempi d'*abrogatio* prima del 136. E in ogni caso può tenersi per fermo che un simile divieto non esisteva punto per la *abrogatio*, intorno alla quale non poteva esistere una precisa giurisprudenza quando era d'uso così raro. E che, pur non essendovi quel divieto, non si osasse intercedere contro l'*abrogatio* per essere vietata la intercessione contro le elezioni in ossequio al principio giuridico *quibus modis adquirimus, iisdem in contrarium actis amittimus* (*Dig.*, L, 17, 153) è congettura da non essere presa in considerazione. È anzi errata certamente, perchè la procedura seguita per l'abrogazione è in generale assai diversa da quella seguita pel conferimento del potere.

nessuno poteva arrestarli, mentre essi in forza del loro diritto di coercizione potevano incarcerare persino un console, ed era il correlativo necessario della loro amplissima facoltà di intercessione, che altrimenti con la minaccia della destituzione si poteva rendere illusoria.

Non c'era dunque modo legale di destituire un tribuno che si fosse opposto alla volontà, per quanto nettamente manifestata, dei nove altri e della maggioranza popolare. E di nuovo quella inamovibilità dei tribuni che un tempo era stata salvaguardia e difesa delle classi lavoratrici contro la prepotenza patrizia, ora per forza di cose funzionava a profitto dello sfruttamento delle masse popolari che compiva la classe dominante. E non si poteva manometterla senza manomettere insieme tutti quei diritti strettamente legati tra loro che costituivano la *sacrosancta potestas* tribunizia, uno degli elementi più essenziali e più tradizionalmente venerati della vigente costituzione repubblicana, quello che era considerato come il fulcro e come la più salda guarentia dell'ordine costituito. Tanto che quando Augusto, abolendo di fatto la repubblica, volle tuttavia, ammonito dall'esempio di Cesare, serbarne in apparenza le forme, credette opportuno di rendere legalmente la sua persona sacra ed inviolabile, assumendo in permanenza egli stesso la potestà tribunizia.

La legge di abrogazione contro un tribuno poteva avere legalmente corso solo se il tribuno minacciato avesse consentito a lasciarla porre in votazione. Per strappare tale consenso al collega, Tiberio Gracco proponeva non senza ingenuità che Ottavio stesso presentasse una *rogatio* per la destituzione di lui Tiberio, alla quale egli non si sarebbe opposto a patto, ben inteso, che respinta tale destituzione dal popolo, potesse Tiberio senza contrasto presentare la sua proposta per la destituzione di Ottavio [1]). Ottavio naturalmente non ac-

---

[1]) Come si vede io accetto la notizia che dà in proposito Plut., *Tib. Gracch.*, 11. Nè vedo che ciò contraddica con la teoria di Tiberio secondo cui quando un tribuno agisce in contrasto col popolo che lo ha eletto, cessa di essere tribuno (da un'orazione dello stesso Tiberio presso Plut., 15, cfr. Fraccaro. « St. Storici », V, p. 127 segg.). Perchè, appunto, sta al popolo di giudicare quale è il tribuno che agisce contro la sua volontà. E quindi Tiberio, come vero democratico, non può nulla eccepire ad una specie di *referendum* o di *ἐπιχειροτονία* su di sè. Anzi dev'essere ben lieto di provocarlo per dare una dimostrazione del consenso popolare alla sua azione e per costringere dopo ciò Ottavio a cedere senz'altro alla volontà popolare o a non opporsi almeno a una simile votazione anche per se stesso.

La considerazione che fa in proposito Posidonio presso Diod., XXXIV, 7, è di un'ingenuità veramente singolare. Avrebbe potuto cioè Ottavio, dice Posidonio, far passare (κυροῦν) una rogazione per la revoca di Tiberio: e allora o tutti e due sarebbero divenuti privati, se le rogazioni si consideravano come legali, o tutti e due sarebbero rimasti tribuni se si consideravano come illegali: dove stupisce come Posidonio non veda che la sorte delle due rogazioni, contro Tiberio e contro Ottavio, sarebbe stata diversissima e che il popolo si sarebbe ben guardato dall'approvarle entrambe.

cettò; e mantenne la opposizione sua, che era costituzionalmente incontrovertibile e, nonostante le suppliche rivoltegli in pubblico nel modo più melodrammatico dal collega per farlo recedere dal veto contro la legge agraria, lasciò piuttosto che la illegalità della sua destituzione si compiesse [1]).

Quel giorno, vulnerato il palladio e il fulcro della costituzione vigente, la sacrosanta potestà tribunizia, era abbattuta virtualmente la costituzione e, nell'assenza di un ordine legale riconosciuto, si iniziava la rivoluzione romana. Quel giorno Tiberio Gracco segnò inconsapevolmente la sentenza di morte propria e d'infiniti altri, così come il 3 giugno 1789 i deputati del terzo Stato che prestarono il *serment du jeu de paume* segnarono quasi tutti inconsapevolmente la sentenza di morte o d'esilio per sè oltrechè per altri infiniti.

E tuttavia per chi non sia un cieco adoratore della legalità ad ogni costo e del quieto vivere ad ogni costo il problema storico essenziale a questo punto, nonchè risoluto, non è posto neppure. Conveniva per intendere il gesto di Gracco chiarirne il contenuto d'illegalità, la portata di sovversione, gli effetti di sangue e di morte. Ma è proprio assodato che il progresso non passi talora inevitabilmente sui cadaveri dei suoi assertori? Ed è proprio assodato e risponde alle esperienze di tutta la storia, che la via della ricostruzione non passi mai attraverso alla sovversione? Il problema storico essenziale è dunque un altro, di cui quello esaminato fin qui non è che una pre-

[1]) Io presuppongo naturalmente che Ottavio si sia opposto con la intercessione alla *abrogatio*. Ciò non è detto in modo esplicito, perchè Appiano (*B. c.*, I, 12) è estremamente conciso, e Plutarco (*Tib.*, 12) lascia a desiderare quanto a precisione giuridica e diluisce il racconto con particolari di poco valore. E d'altronde da scrittori antichi assoluta esattezza in particolari siffatti non si può pretendere. Ma non è dubbio che Ottavio considerò come non legale la propria deposizione e quindi fece legalmente quanto era in lui per impedirla. Nè davvero vorrà citarsi in contrario la espressione attribuitagli da Plutarco, che è non di permissione, ma di rassegnazione alla ingiusta violenza, *πράττειν ὃ βούλεται τὸν Τιβέριον*. Convengo del resto che il silenzio delle fonti intorno agli altri tribuni mostra che essi non intervennero e non intercedettero. Ma questo non menoma la validità della intercessione, che deve presumersi, di Ottavio. Assai a torto, a mio avviso, lo Stern vuole vedere nell'atto di Tiberio una violazione formale del diritto vigente fondandosi soprattutto in ciò che il silenzio, dovuto al timore, degli altri tribuni non era da interpretare come consenso. Perchè, appunto, il loro consenso non era necessario: bastava che non ci fosse intercessione. E se non intercedettero per paura (non è detto in alcun modo che fossero minacciati o violentati), questo non muta lo stato delle cose. Più logico il Mommsen, il quale constatata la mancanza d'intercessione per parte degli altri tribuni ed estendendola erroneamente anche ad Ottavio (*Staatsrecht*, I^3, 286) conclude (I^3, 630, n. 3) che la destituzione di Ottavio «ist besonders desshalb merkwürdig, weil hierbei alles in Form Rechtens vor sich ging, wie denn auch die Gültigkeit des Schlusses nirgends angefochten wird»; la quale ultima asserzione poi non è esatta, perchè la validità del voto fu contestata almeno da Ottavio, che *οὔθ' ὁμολογῶν ἑαυτὸν ἰδιώτην ὑπάρχειν οὔθ' ὡς ἄρχων τολμῶν πρᾶξαί τι δημαρχικόν, ἔμεινε κατὰ τὴν ἰδίαν οἰκίαν ἡσυχάζων* (Diod., XXXIV, 7). Sarebbe interessante avere notizia sicura intorno al suo contegno dopo la morte di Tiberio Gracco e di Mucio.

messa. E se la via della ricostruzione passava effettivamente attraverso quel sovvertimento e non passava che attraverso ad esso; se quello era realmente, e quello solo, il modo di attuare mercè la riforma agraria l'elevamento delle classi meno abbienti, di risanare lo Stato, di far trionfare la volontà della maggioranza grandissima dei cittadini votanti nei comizi, cioè del popolo sovrano.

Anche qui, s'intende, il problema va tenuto nel campo dei dati concreti, lungi dalle generalità indeterminate, sotto le cui specie potrebbero farsi valere le preferenze riformistiche o rivoluzionarie dello storico. La tradizione riferiva che per dieci anni, nel quarto secolo, i tribuni avevano lottato costituzionalmente per ottenere l'ammissione dei plebei al consolato impedendo a lungo la nomina dei magistrati curuli con la loro intercessione e, mediante questo ripetuto ostruzionismo, pur tenendosi nei limiti della costituzione, erano riusciti a trionfare. Invano, di contro, i patrizi, per debellare i loro avversari, sarebbero ricorsi all'estremo rimedio della dittatura, le cui competenze costituzionalmente non ancora ben definite di fronte a quelle dei tribuni, avrebbero permesso la più efficace resistenza. Ma checchè ne sia della storicità assai discutibile di questa prolungata anarchia, la tradizione aveva, ad ogni modo, valore tipico e simbolico; essa tendeva a dimostrare che i plebei avevano vinto la strapotenza patrizia con la tenacia e la disciplina senza sovvertire lo Stato.

Tiberio Gracco non seppe profittare dell'ammaestramento della tradizione. Ebbe fretta. Certo l'arma del *iustitium* era penosa e pericolosa anche per chi la usava. Ma le fonti in cui pure echeggiano opinioni contraddittorie non accennano punto che il *iustitium* fosse insostenibile, quando Tiberio lo lasciò cadere. E d'altronde anche se il *iustitium* si sospendeva nell' interesse superiore dello Stato, con la minaccia, ben inteso, di rinnovarlo, nulla impediva che l'agitazione agraria si protraesse. Il problema agrario era sì grave ed impellente; ma la salvezza della repubblica non dipendeva davvero dal risolverlo proprio nel momento in cui per la prima volta, dopo tanto silenzio, era stato risollevato sul serio. Quel che non s'era ottenuto nei primi mesi o nel primo anno, poteva ottenersi insistendovi nel secondo o nel terzo o nel decimo: perchè la richiesta della riforma agraria per parte della maggioranza, anzichè divenire meno viva, non poteva che farsi più gagliarda ed impetuosa.

E sorvegliando accuratamente le elezioni poteva impedirsi che fra i tribuni fosse un rappresentante del latifondismo agrario. Era

difficile; ma poteva riuscire, se non sùbito, dopo qualche anno. Perchè le elezioni tribunizie non davano punto una regolare rappresentanza alla minoranza dei votanti. La proporzionale, che del resto nell'antichità era ignota, sarebbe stata un sistema assurdo quando uno degli eletti aveva diritto di veto contro tutti gli altri: avrebbe fatto le minoranze padrone della repubblica. Se pertanto di regola non uno solo, ma parecchi dei tribuni eran partigiani della nobiltà e del latifondismo, ciò avveniva non perchè fossero entrati nel collegio tribunizio come rappresentanti di minoranza, ma perchè per mezzo delle clientele e dell'ambito, se non della corruzione sfacciata, riuscivano, accaparrandosi i voti, ad avere per sè la maggioranza: pel difettoso funzionamento del sistema elettorale, per la immaturità politica delle masse, per l'assenteismo dalle urne degli elettori domiciliati a distanza da Roma. E tuttavia il corpo elettorale era ancora sano, sebbene non abbastanza maturo. Si poteva lavorare a educarlo politicamente, si poteva per mezzo di nuove leggi o anche per mezzo della applicazione rigorosa delle leggi vigenti, salvaguardare meglio la libertà del voto, e far sì che le elezioni riuscissero la espressione sincera della volontà dei cittadini elettori. Tiberio Gracco non fece nessuno di questi tentativi. Egli che aveva iniziato la sua azione politica non come rivoluzionario, ma come riformista, al primo inciampo serio che incontrò la sua opera di riforma, si appigliò senz'altro alla *ultima ratio* della rivoluzione. Perchè?

Per due ragioni strettamente intrecciate e concomitanti, ma una facente capo soprattutto ai suoi partigiani, l'altra facente capo a lui. Gracco aveva fatto affluire in Roma turbe di elettori che speravano in un pronto voto e in una pronta attuazione della riforma agraria. Li aveva infiammati col miraggio dell'immediato elevamento loro e della salvezza d'Italia mercè quella riforma. Li aveva in sostanza suggestionati colorendo sotto forma di mito il suo pensiero con le visioni più brillanti d'avvenire. E poi gli accadde quel che è accaduto a tanti rivoluzionari, cioè fino a un certo segno trascinare e guidare, e oltre quel segno essere trascinato e guidato. Ed è rimasto prigioniero delle turbe che aveva scatenate. Con tanta maggior facilità in quanto le turbe erano ineducate politicamente, e quindi incapaci di riflessione e di moderazione: per colpa soprattutto della classe dirigente che non aveva fatto nulla per educare il popolo sovrano all'esercizio della sua sovranità, anzi era stata assai contenta se, politicamente ineducato, si teneva pago delle apparenze e le lasciava tutta la realtà del potere. Non pensava, con una cecità che

nelle classi dirigenti non è rara, alla possibilità di bruschi risvegli nei quali il popolo tentasse di afferrare effettivamente quel potere di cui non gli era rimasta che una lustra e, appunto perchè impreparato, danneggiasse in tali tentativi del pari e la oligarchia dominante e se stesso. Nè sfortunatamente alla violenza e inesperienza delle turbe, Gracco poteva contrapporre la consapevolezza dei pericoli cui si andava incontro con la rivoluzione. Oggi quale dura e incerta e terribile cosa sia la rivoluzione, attraverso a tante dolorose esperienze per cui è passata la società moderna, sanno tutti; sanno in particolare quegli stessi che esaltano « l'Iddia terribile, l'Iddia vermiglia delle barricate ». Ma non sapeva, non poteva sapere il generoso tribuno, il quale in una città che non aveva mai conosciuto in età storica una rivoluzione ed appena appena un tumulto in cui fosse scorsa qualche goccia di sangue cittadino, sognava di rinnovellare con una sola legge agraria la patria.

Tutta la sua educazione del resto, tutte le sue tradizioni familiari cospiravano col fanatismo delle turbe da lui scatenate, a trascinare Tiberio Gracco per la via delle immediate realizzazioni. Nobilmente educato dalla madre Cornelia, fornito d'alte doti d'animo e d'ingegno, Tiberio possedeva certo in grado eminente l'antica *virtus* di cui trovava esempi preclari nei suoi avi paterni e materni, i Gracchi e gli Scipioni. Ma era una *virtus* questa eminentemente aristocratica, per democratico che egli fosse: una *virtus* in cui l'affetto per la patria e pel popolo si consertava, nobilitandola, con l'ambizione di gloria e di potere. Non era, non poteva essere quella virtù umile ed alta per cui si brucia ogni ambizione servendo l'idea, per cui con abnegazione assoluta si dimentica interamente, nel sacrifizio, se stesso. Se pure qualche sentore di questa virtù non mancava agli antichi, mancava certo nei figli della superba aristocrazia che aveva testè conquistato il mondo. Ora Tiberio Gracco sapeva che il suo potere sarebbe terminato normalmente con l'anno. Le magistrature romane erano infatti, come tutti sappiamo, annue; la oligarchia romana, nel periodo del suo più incontrastato dominio, s'era guarentita con le leggi cosiddette annali dal prepotere dell'uno o dell'altro dei suoi membri, stabilendo intervalli di tempo non brevi per salire dall'una all'altra magistratura o per farsi rieleggere alla magistratura medesima. Poteva farsi questione bensì se le norme sugli intervalli si riferissero anche al tribunato e se, pure riferendovisi, vincolassero effettivamente in modo assoluto il popolo nell'atto di dare il voto.

Comunque, Tiberio non ignorava che egli, assai difficilmente, poteva contare sopra una rielezione. Sicchè, se le cose andavano in lungo, la gloria di attuare il suo programma di riforma, sarebbe toccata con grande probabilità ad altri. Ora la certezza morale di ciò influì sopra Tiberio Gracco per l'appunto come nei casi analoghi soleva influire sugli altri magistrati romani. Si sapeva ad esempio che un console aspettando di trasmettere il comando al suo successore, se era in guerra, si sarebbe affrettato a far battaglia più di quel che la sua usuale prudenza altrimenti gli avrebbe permesso. E non potendo far battaglia, avrebbe cercato di condurre a buon termine trattative di pace con maggiore riguardo, per venirne a capo, agli interessi del nemico di quel che la rigidità romana usualmente non consentisse. E ciò per avere egli la gloria di terminare la guerra e non lasciarla al successore. Questo dunque si sapeva, e l'opinione pubblica vi si adattava con benevola indulgenza, finchè non ne nascevano danni troppo gravi; e la voce comune spiegava di regola così gli insuccessi nelle guerre o le paci che non sembravano sufficientemente vantaggiose.

Questa era la morale corrente, ed era anche la morale di Tiberio Gracco. E per tutto questo egli s'incamminò risolutamente per la via della rivoluzione: perchè, cioè, di fronte ai terribili problemi dell'ora, se da una parte egli superò con un superbo colpo d'ala l'egoismo di classe in cui erano in generale irretiti i suoi compagni della nobiltà romana, pel resto la cerchia delle esperienze tra cui era vissuto segnò al suo pensiero e alla sua azione limiti che non riuscì a superare.

Iniziata a ogni modo la violenza, non si poteva che perseverare sulla via della violenza. La destituzione di Ottavio era legalmente nulla; la votazione della legge agraria avvenuta trascurando dopo la destituzione il divieto di uno dei tribuni era legalmente nulla. Nulla la nomina dei triumviri eletti per la distribuzione delle terre confiscate; nulle le loro assegnazioni. Ma il popolo, il quale aveva accompagnato trionfalmente in corteo il tribuno vittorioso [1], era troppo potente non solo perchè si contrapponesse subito violenza a violenza, ma anche perchè si osasse far valere legalmente questa nullità legale. Il sangue non era ancora corso. Ma non era dubbio che non avrebbero esitato a spargerne a difesa della loro legge, quelli che

[1]) APPIAN., *b. c.*, I, 13.

non avevano esitato a calpestare, per votar quella legge, il palladio della costituzione romana, la sacrosanta potestà tribunizia. Il movimento popolare era dunque impossibile pigliarlo di fronte attaccando la legge agraria. La legge agraria, per illegale che fosse, era intangibile. Ma non era altrettanto intangibile la persona di Tiberio. Pel momento, è vero, pareva tale. Egli era protetto e dalle simpatie popolari e dalla sacrosanta potestà. Ma uscito di carica, la sua condizione diveniva precaria. Si sarebbe trovata sempre la folla pronta a difenderlo con la forza da attentati, col voto da accuse non infondate di perduellione?

Di qui a poco a poco in Tiberio, se non la consapevolezza della necessità di consolidare, estendendola, la sua opera di riforma, di fiancheggiarla con altre riforme, d'iniziare quella *instauratio magna* cui pose mano più tardi il fratello [1]), almeno la consapevolezza dei pericoli che minacciavano la sua persona e attraverso alla sua persona l'opera sua. Di qui l'inizio del dramma tra cui scoppiò sanguinosamente la reazione. La immediata rielezione al tribunato avrebbe, sola, salvato il tribuno dal pericolo. Ma essa avrebbe dato anche a Tiberio Gracco un potere che nessuno prima d'allora in età storica aveva avuto in Roma se non forse Fabio Massimo il *Cunctator* o Scipione Africano il Maggiore. Con questa differenza, che Fabio e Scipione, oltre all'esercitare il potere nell'interesse della stessa classe dominante, s'erano poi tenuti sempre nei limiti segnati dalla legge; e quindi la legge aveva fissato al loro predominio una barriera insuperabile. Ma Gracco aveva trasgredito la legge e quindi, se era voce partigiana e menzognera, sparsa ad arte da avversari, che aspirasse alla tirannide [2]), non era men vero che, già fuori della legge, egli si

---

[1]) Sui pretesi disegni di legge che Tiberio avrebbe preparati sullo scorcio del suo tribunato, e in generale sui propositi che allora aveva, vedi PLUT., *Tib.*, 16; CASS. DIO, fr. 82, 7-8 (MELBER); VELL., II, 2, 3 (cfr. 13, 2); VAL. MAX., III, 2, 17. Non c'è dubbio peraltro che in questo campo molto è invenzione degli ottimati o degli annalisti ad essi favorevoli per mettere Tiberio in mala luce. Come può prendersi sul serio p. es. l'asserzione di Valerio Massimo secondo cui Tiberio dichiarava esplicitamente *interempto senatu omnia per plebem agi debere*? Sono pel resto da vedere le osservazioni critiche del FRACCARO, fasc. I, p. 154 segg., il quale però sembra procedere un po' troppo oltre con la negazione.

[2]) Che l'accusa di *affectatio regni* sia stata mossa al tribuno già prima della catastrofe par dimostrato dalle invettive di Pompeo, di cui un estratto fededegno, per calunnioso che possa esserne il contenuto, sembra quello dato da PLUT., 14, 3: *Ἔφη γειτνιᾶν τῷ Τιβερίῳ καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν Εὔδημον αὐτῷ τὸν Περγαμηνὸν τῶν βασιλικῶν διάδημα δεδωκότα καὶ πορφύραν, ὡς μέλλοντι βασιλεύειν ἐν Ῥώμῃ*. Cfr. CIC., *Lael.*, 12, 40: *Ti. Gracchus regnum occupare conatus est: vel regnavit is quidem paucos menses*; SALLUST., *Iug.*: *quem (Gracchum) regnum parare aiebant*; POSIDON., ap. DIOD., XXXIV, 33, 7: *Τιβέριον Γράκχον τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντα.*

sarebbe trovato mercè la rielezione in possesso di una autorità non compatibile con la costituzione in uno Stato libero.

C'erano vie legali per opporsi a tanto pericolo. C'era prima di tutto quella che la maggioranza gli negasse il voto. La maggioranza veramente dei cittadini era per lui. Ma dei cittadini elettori i più ormai abitavano fuori di Roma, talora a grande distanza, a Modena, poniamo, ad Asti, a Sinigaglia, a Salerno; e questi non si poteva pretendere che si scomodassero a ogni momento pel voto, specie quando erano occupati nei lavori dei campi. S'erano mossi bensì anche dai termini più remoti del territorio romano per la questione agraria che li interessava più da vicino: per una questione personale di cui non tutti, nella loro immaturità politica, vedevano lo stretto legame con la questione agraria, non era da aspettarsi che si movessero. Rimaneva la plebaglia urbana meno interessata nella questione agraria e meno legata ai suoi difensori, più dominata dalle clientele nobiliari, più ricca d'elementi loschi soprattutto pei numerosi liberti o figli di liberti e quindi più facile ad essere accaparrata dal maggiore offerente nelle votazioni. Ma anche questa massa amorfa era stata commossa dalla agitazione agraria che si era svolta sotto i suoi occhi. E inoltre Gracco che intravvide il pericolo, non mancò di cercare popolarità presso il proletariato urbano con quei mezzi demagogici che a lui parvero più adatti. E giunse a tale da assicurarsi il favore della maggioranza anche presso costoro. Guadagno per lui notevole, se pure non si trattava punto di un appoggio così fido, così risoluto, così imponente come quello dei votanti venuti dalla campagna o dai municipi: dietro i quali poteva dirsi che fosse veramente la nazione [1]).

Rimaneva però nel tentativo di Gracco un punto debole. La rielezione al tribunato era, come già vedemmo, di dubbia legalità, tanto che per questo e perchè in ogni caso fuori d'uso affatto da lunghissimo tempo, una tale rielezione, a parere di tutte le fonti, non faceva parte del programma originario di Gracco. Vi entrò quando, fatto il passo rivoluzionario della destituzione d'Ottavio, identificata ormai la sua persona col moto agrario, egli si avvide della necessità di conservare il potere per la difesa della sua persona non meno che della sua riforma. Ora giudice inappellabile delle contestazioni circa la eleggibilità di un candidato, era il presidente dei comizi. Presiedeva i comizi elettorali pei tribuni, naturalmente, un tribuno della

[1]) Pei precedenti delle elezioni tribunizie, oltre PLUT., loc. cit., vedi APPIAN., *b. c.*, I, 14.

plebe designato fra gli altri dalla sorte. La sorte aveva designato stavolta un tale Rubrio.

Nessuno sollevando sulle prime contestazioni, Rubrio ammise senz'altro la candidatura di Tiberio Gracco. Gli è che i nemici di Gracco speravano ancora di abbatterlo, non cavillando sulla legalità, sì con un più efficace colpo di maglio, mettendolo in minoranza. Ma s'erano ingannati, come spesso accade, nelle previsioni elettorali. Due tribù, tra cui la prima designata per sorteggio, votarono a maggioranza il nome di Gracco. Questo era pegno di ciò che avrebbero fatto le altre, tanto più che favoriva ormai la elezione di Gracco la suggestione indubitabile che in casi simili un primo successo esercita sulla massa degli elettori. Allora gli avversari di Tiberio intervennero rumorosamente sostenendo che non dovevano computarsi i voti a lui dati perchè la sua candidatura era illegale. Qui dunque, senza appello, doveva decidere il tribuno presidente. Ma tra i clamori del popolo e quelli degli avversari, Rubrio, sapèndo la gravità che avrebbe avuto una sua deliberazione, esitava a prendere su di sè la responsabilità di decidere. Si affrettò quindi a rinunziare alla presidenza dei comizi quando il tribuno Mucio, graccano, che aveva sostituito Ottavio, si offerse di presiedere in sua vece. Sotto la presidenza di Mucio, l'ammissione della candidatura di Tiberio non era dubbia, epperciò l'elezione era sicura. Ma questo passaggio di presidenza non poteva avvenire che consenzienti gli altri tribuni. Rinunziando a presiedere quello che era stato sorteggiato, essi avevano il diritto di chiedere un nuovo sorteggio. Se lo chiedevano, come di fatti lo chiesero, se si ponevano così in opposizione con Mucio, appariva evidente che, sotto le specie della piccola questione del diritto a presiedere, si decideva in realtà quella più grave della accettazione o meno della candidatura di Gracco e però della rielezione sua.

In sostanza, di fronte alla opposizione sorda ma violenta del senato, nella lontananza degli elementi più fidi a Gracco, gli agrari, i tribuni che non s'erano mai schierati per Gracco, pur non prendendo la posizione recisa di Ottavio contro di lui, trovarono ora nel momento decisivo, quel coraggio d'opporsi che ad essi era mancato sin qui. Così la rielezione di Tiberio Gracco, sebbene voluta dalla maggioranza, pericolava. Per il momento, innanzi al pericolo, Tiberio ricorse al rimedio legale di sciogliere l'adunanza valendosi del diritto tribunizio di intercessione per rimandarla al giorno dopo [1]).

---

[1]) Nel testo è parafrasato Appian., 14. Il racconto di Plut., *Tib.*, 16 è molto più breve e presenta alterazioni tendenziose come quella che l'assemblea fu rinviata al giorno dopo

Ma il problema, col rinvio al giorno dopo o a molti giorni dopo, non mutava. Per far passare la volontà del popolo che si affermava sul suo nome, conveniva per la seconda volta calpestare la legge, cioè togliere con la forza la presidenza a quelli che avevano il diritto di presiedere. Qui se la questione non fosse stata già pregiudicata dal primo ricorso alla violenza, Gracco avrebbe avuto per evitare la violenza quelle stesse ragioni che gli si presentarono la prima volta. Quelle stesse ed altre più gravi. Perchè allora la opposizione veniva da un collega solo e colpiva direttamente il popolo ledendone nel modo più palese gli interessi a favore della minoranza dei latifondisti. Ora veniva dalla grande maggioranza dei tribuni, da tutti pare, meno lui, quelli che erano legalmente tribuni e non colpiva direttamente il popolo, ma lui soltanto in una sua richiesta, che il popolo era pronto ad accogliere, ma i cui pericoli erano ovvii agli occhi di ogni amico della libertà. S'intende che attraverso alla sua persona si mirava a colpire l'opera sua. Ma insomma, l'azione contro la legalità che impresa da lui a pro della rogazione agraria aveva un aspetto disinteressato, popolare, patriottico, prendeva ora un aspetto interessato, antiliberale, individualistico che non poteva non renderla antipatica ai partigiani illuminati di Gracco e più di tutti a Gracco stesso per la generosità appunto del suo animo e dei suoi ideali. Questa stessa condizione di cose, mentre deprimeva i graccani, dava ora ai suoi avversari quel coraggio per contrapporre violenza a violenza e illegalità a illegalità, che era mancato ad essi a fronte delle compatte masse rurali quando si erano radunate in Roma, consapevoli dei propri interessi e pronti a difenderli.

In sostanza, le condizioni per usare vittoriosamente la violenza, erano assai più sfavorevoli a Tiberio Gracco ora che prima. Ed egli che si era trovato a capo di una rivoluzione quasi senza saperlo e certo senza volerlo e non aveva l'ombra del fanatismo rivoluzionario di un Danton ad es. o di un Robespierre, egli serbava troppa lucidità mentale per non veder chiaro il pericolo. E la sua stessa lucidità mentale, la stessa mancanza di fanatismo, la stessa ripugnanza di lui, aristocratico di nascita e d'animo, per la marea demagogica che lo travolgeva, lo rendevano nel momento decisivo della sua vita

ἐπεὶ τῆς ψήφου φερομένης ᾔσθοντο τοὺς ἐναντίους κρατοῦντας, mentre il racconto di Appiano, conforme alla logica stessa delle cose, mostra che la maggioranza popolare era per Gracco, ma che egli rinviò l'assemblea per aver avuto la peggio non nella votazione sì nella contesa fra i tribuni circa la presidenza. Il tribuno che sostituì Ottavio è chiamato *Μούμμιος* o *Μόμιος* nei cod. di APPIANO, 13 e 14; *Μούκιος* in PLUT., *Tib.*, 13 e 18; *Minucius* in OROS., V, 8, 3. Il nome vero è forse Mucio.

assai più inetto a vincere che non sarebbe stato al suo posto un rivoluzionario per davvero. Eppure la logica dei fatti gli segnava ormai fatalmente la via. La prima illegalità poteva evitarsi perseverando in una tattica riformistica ed esaurendo i mezzi che questa tattica offriva prima di ricorrere alla *ultima ratio*. Ma ora, commessa la prima, era inevitabile la seconda illegalità, che avrebbe aperto la via a molte altre, se Tiberio non voleva permettere che fosse travolta, con la sua persona, l'opera stessa in che aveva impegnato la vita.

Si preparò così il primo cozzo sanguinoso tra i rivoluzionari e le bande della reazione. Perchè se anche questa volta l'autorità statale rimase spettatrice indifferente quando Gracco perpetrò la seconda illegalità facendo cacciare dai suoi partigiani i tribuni a lui avversi che volevano assumere la presidenza, non così rimase assente la classe dominatrice, la quale vide che l'occasione era giunta per combattere a vantaggio Gracco e i suoi fautori e ne profittò e contrappose violenza a violenza e riportò vittoria pienissima sgominando i partigiani di Tiberio e uccidendo lo stesso tribuno. Era bensì la banda reazionaria che irruppe contro la folla dei comizianti raccolti nell'area capitolina una infima minoranza. Ma mentre la folla dei comizianti urbani era imbelle e variopinta e male affiatata e pronta a tumultuare sì, ma poco pronta a dare la vita per un'idea o per un uomo, la banda reazionaria guidata da Publio Scipione Nasica era compatta e risoluta e sapeva bene quel che voleva e si componeva in massima di antichi ufficiali [1]), i quali, dopo aver affrontato il nemico sul campo di battaglia, non paventavano davvero l'imbelle e inerme popolame cittadino. Ed erano inoltre resi fanatici dalla identificazione che facevano, ed è da credere che fossero in generale in buona fede, tra il regime che meglio corrispondeva ai loro interessi e la patria, e non vedevano e non potevano forse vedere il sovvertitore del regime se non sotto la parvenza del più detestabile nemico di Roma.

Così la reazione nell'atto stesso in cui, lasciando ogni rispetto alla legge ed all'autorità statale, si attuò come violenza contrapposta alla violenza, fu appieno vittoriosa. Fu allora sparso il primo sangue cittadino. Per vero i componenti della banda reazionaria non sembra che riportassero neppure una graffiatura, il che dimostra

[1]) Era composta infatti di senatori e perciò soprattutto di ex-magistrati ovvero di giovani aspiranti a percorrere il loro *cursus honorum*; al quale era uso che i giovani nobili si preparassero esercitando il tribunato militare (Mommsen, *Staatsrecht*, I^3, p. 510 seg.).

quale rivoluzionario idealista fosse Tiberio Gracco e quanto i rivoluzionari i quali fidavano nel proprio numero e nelle proprie grida, avessero ad imparare, ed impararono poi sùbito, dalla energia e dalla compattezza dei reazionari. Ma per allora due o trecento dei loro e lo stesso tribuno, nobile vittima, giacevano esanimi al suolo sull'area capitolina sgombera di popolo o nei suoi dintorni immediati; e sui cadaveri si accaniva la ferocia reazionaria ordinando che fossero gettati nel Tevere [1]).

In tal modo si illudevano i reazionari, contrapponendo alla violenza una violenza più ardita ed organizzata d'aver restaurato e consolidato il regime; e in tale illusione dovette confortarli la sanzione postuma data alla loro strage da quello stesso console Publio Mucio Scevola [2]) che aveva rifiutato di combattere la rivoluzione, sia coi poteri coercitivi ordinari della suprema magistratura da lui rivestita, sia col potere straordinario che il senato era pronto a conferirgli mediante il *senatus consultum ultimum*, che egli come presidente insindacabile dell'alto Consesso si rifiutò di mettere ai voti [3]).

Ma era pura illusione il credere che le violenze e illegalità perpetrate da rivoluzionari e da reazionari elidendosi scambievolmente

---

[1]) Sul fatto, prescindendo dai racconti fondamentali di Appiano e Plutarco, oltre i moltissimi accenni sparsi qua e là nella letteratura antica è interessantissimo il cenno dell'AUCT., *ad Herenn.*, IV, 55, 68. Intorno al famoso segno dato da Tiberio col portare la mano al capo convengo con E. MEYER, *Kl. Schriften*, p. 426, n. 1, che la versione degli ottimati aver egli con quel segno accennato a volere il diadema regio, per assurda che sia (PLUT., *Tib.*, 19; AUCT., *de vir. ill.*, 64, 6; FLOR., II, 2,7) è anteriore alla versione democratica aver egli accennato al pericolo di morte che lo minacciava. Ma non per concluderne con lui che l'accusa fatta dagli ottimati a Gracco di *affectatio regni* fu incarnata in un particolare, il cui valore è simbolico, non storico. Il gesto fu fatto realmente, come mostra la relazione, indipendente, di Appiano. Ma Appiano appunto dimostra che esso fu un segnale, convenuto prima, per indicare ai partigiani il momento d'usar la violenza (a fine di impedire che presiedessero i tribuni avversi a Gracco). Anche di ciò discorre assai bene FRACCARO, fasc. I, p. 174.

[2]) CIC., *de domo*, 34, 91: *Scipionis factum statim P. Mucius consul, qui in gerenda re [publica] putabatur fuisse segnior, gesta multis senatus consultis non modo defendit, sed etiam ampliavit; pro Planc.*, 36, 88: *P. Mucius, qui arma, quae privatus P. Scipio sumpserat, ea Ti. Graccho interempto iure optimo sumpta esse defendit.*

[3]) PLUT., *Tib.*, 19: *ὁ δὲ Νασικᾶς ἠξίου τὸν ὕπατον τῇ πόλει βοηθεῖν καὶ καταλύειν τὸν τύραννον, ἀποκριναμένου δὲ πρᾴως ἐκείνου, βίας μὲν οὐδεμιᾶς ὑπάρξειν οὐδ' ἀναιρήσειν οὐδένα τῶν πολιτῶν ἄκριτον, εἰ μέντοι ψηφίσαιτό τι τῶν παρανόμων ὁ δῆμος ὑπὸ τοῦ Τιβερίου πεισθεὶς ἢ βιασθεὶς τοῦτο κύριον μὴ φυλάξειν*; VAL. MAX., III, 2, 17: *convocati patres conscripti a consule Mucio Scaevola quidnam in tali tempestate faciendum esset deliberabant, cunctique censentibus ut consul armis rem publicam tueretur, Scaevola negavit se quicquam vi esse acturum.* Appunto perchè il *senatus consultum ultimum* non fu votato, non è necessario entrare qui nella *vexata quaestio* della sua legalità. Non sarà male ricordare che questo è il primo esempio sicuro in età storica in cui un tale provvedimento fu chiesto. Il primo esempio sicuro che il senato lo votasse è pel 121 (CIC., *in Cat.*, I, 4). Gli esempi della età antichissima sono probabilmente foggiati sul modello di quelli dell'ultimo secolo repubblicano. Della bibliografia citerò solo gli ultimi lavori a me conosciuti: PLAUMANN, *Der sog. S. c. ultimum*, in «Klio», XIII (1913), p. 321 segg., ANTONINI, *Il senatus consultum ultimum*, Torino, 1914.

il resultato fosse stato la restaurazione. Prima di tutto le due violenze non si erano elise ma sommate. Ne permanevano per allora gli effetti contraddittori. Da un lato era riconosciuta come valida la legge agraria fatta votare illegalmente da Tiberio Gracco mercè la illegale destituzione di Ottavio [1]). Riconosciuta come valida non già perchè la reazione trionfante si proponesse di accettarla lealmente; si proponeva anzi di renderne vani gli effetti [2]). Ma non osava, dopo avere affrontato e sgominato la maggioranza urbana favorevole a Gracco, affrontare la maggioranza rurale e municipale favorevole alla sua legge nel timore, ben fondato, di scatenare la guerra civile. Comprò anzi la impunità per la violenza perpetrata e le altre che erano in corso contro i partigiani di Gracco, distinguendo tra Gracco e la sua legge e acquetando le maggioranze irrequiete con l'offa del riconoscimento della legge agraria.

E dall'altro lato, mentre era riconosciuta la legge illegale, si procedeva ferocemente per mezzo di corti straordinarie contro quelli che avevano aiutato Gracco a perpetrare la illegalità. Corti illegali esse stesse, più che la legge agraria, perchè la mancanza del divieto tribunizio alla loro istituzione, era stata conseguita non con la destituzione, ma con l'assassinio impunito, anzi lodato, del tribuno che vi si sarebbe opposto.

E non solo invece di tornare alla legalità si procedeva e si viveva sulla base di illegalità contraddittorie; ma l'idea stessa fondamentale del regime antico era morta. Era il regime antico fondato sulla sovranità popolare. Di fatto si era ridotto sempre più ad una oligarchia; ma questa oligarchia teneva il potere per una specie di delega del popolo che si ripeteva nei comizi elettorali scegliendo quasi sempre candidati benvisi alla classe dominante, e nei comizi legislativi approvando di regola le leggi approvate ed elaborate in senato, e, di regola, non approvando che quelle. Ora dominava sì quella oligarchia e più vigorosamente di prima: ma essa dominava come una minoranza la quale impone con la forza o con l'astuzia il suo volere ad una maggioranza che vorrebbe seguire altre vie. E mutata così

---

[1]) Val. Max., VII, 2, 6: *par illa sapientia senatus, Ti. Gracchum tribunum pl. agrariam legem promulgare ausum morte multavit, idem ut secundum legem eius per triumviros ager populo viritim divideretur egregie censuit, si quidem gravissimae seditionis eodem tempore et auctorem et causam sustulit.*

[2]) Ciò risulta chiaro dalla storia della questione agraria nel periodo successivo, per cui è fondamentale il luogo oscurissimo di Appian., I, 27 (cfr. 21), intorno al quale mi contenterò di rinviare a Corradi, *Modificazioni alle leggi dei Gracchi*, in « St. storici per l'ant. classica », II (1909), p. 63 segg. ed a Caspari, *On some problems of Roman agrarian history*, in « Klio », XIII (1913), p. 184 segg.

l'idea fondamentale del regime, non dovevano tardare a rendersene chiare le conseguenze; che non potevano essere se non di guerra civile. Con questa aggravante che, fuori della cittadinanza romana, ma stretti con essa da antichi e saldissimi vincoli federativi e partecipi da secoli di tutte le venture di Roma, alle lotte civili che si preparavano fra i cittadini non potevano rimanere estranei gli Italici, le cui sorti erano strettamente collegate con quelle di Roma; perchè non potevano rimanere indifferenti agli effetti politici ed economici che avrebbe avuto il prevalere in Roma della oligarchia o della democrazia.

E questo stesso tramonto effettivo del regime, questo suo svuotarsi del contenuto ideale e del vero fondamento di diritto il giorno in cui trionfò la reazione, spiega perchè il Governo e in particolare Scevola che, come solo console risiedente allora in Roma, può dirsi lo impersonasse, non aveva osato tagliare esso la via alle illegalità che la rivoluzione veniva perpetrando. Perchè Scevola vedeva chiaro che la legge agraria prima, la rielezione di Tiberio poi, corrispondevano alla vera, profonda, palese volontà della grandissima maggioranza dei cittadini. Non si trattava di quei capricci momentanei di maggioranza a reprimere i quali erano appunto diretti i freni e controlli che circondavano in Roma l'esercizio della sovranità popolare. Erano richieste strettamente connesse che balzavano fuori dalla intollerabilità delle condizioni economico-sociali in cui la grandissima parte della nazione si trovava e dalla volontà di porvi rimedio. Onde Scevola non ignorava che ponendo l'autorità del Governo alla difesa della legalità e impedendo che la volontà del popolo si attuasse, si salvava bensì formalmente la costituzione; ma se ne minavano realmente le basi mettendola in contrasto con quella sovranità popolare che doveva esserne il fondamento e per la quale i Romani si ritenevano, ed erano fin allora, un popolo libero.

La verità, del resto ovvia, è che un regime fondato sulla sovranità popolare non si mantiene se non piegandosi alla volontà del popolo, quando essa si esprime, come s'era espressa rispetto alla legge agraria, chiara, recisa, solenne. E che perciò se Gracco per realizzare quella volontà si fece contro sua voglia sovvertitore colpendo in pieno con la destituzione del collega le forme costituzionali, sovvertitori più di lui, sovvertitori cioè non più delle forme, ma del fondamento stesso della costituzione, furono quei reazionari sotto i cui colpi egli perì quando seguivano contro di lui Scipione Nasica per far salva, come essi dicevano e probabilmente credevano, la repub-

blica, per impedire in effetto che la volontà popolare, in uno Stato in cui il popolo era sovrano, si attuasse.

In conclusione, il regime crollò e s'aperse l'èra lunghissima delle sanguinose lotte civili per l' impeto cieco di Gracco e dei suoi partigiani, che si fecero senz'altro rivoluzionari il primo giorno in cui trovarono ostacoli ad attuare legalmente le loro riforme; ma altrettanto e più pel cieco conservativismo della oligarchia dominante che non volle saperne dei sacrifizi economici che le erano chiesti ad alte grida dalla grandissima maggioranza della nazione, e che non si piegò ad accettare la riforma e non ebbe pel suo difensore altro che contumelie, anche il giorno in cui a tutti dovette essere chiaro che l'accettarla era il solo modo di impedire il sovvertimento [1]). Quanto diversi rivoluzionari e reazionari dell'età graccana dagli antichi patrizi e plebei che avevano posto entrambi come limite insuperabile ai loro contrasti, pur vivacissimi, quello di non mettere seriamente a pericolo la salvezza della repubblica. Per questo gli antichi dissensi, assai diversamente dai nuovi, si chiusero creando quella mirabile unità di Governo, quella concordia tra governanti e governati che resero possibile ai Romani la conquista d' Italia e del mondo.

Ma, appunto, tra gli antichi e i nuovi dissensi civili si erano svolte le grandi guerre di conquista che avevano condotto le legioni romane dal Tago all' Halys, dalle Alpi al Bagrada, e questo spiega com' essi avessero aspetti ed effetti tanto diversi. Anche prima, nel periodo remoto delle lotte tra il patriziato e la plebe, s'era combattuto contro i nemici esterni senza interruzione. Ma quelle d'allora erano state guerre per l'esistenza, la cui necessità appariva tangibile, nelle quali i cittadini di tutte le classi si erano affratellati sotto le insegne per difendere dai Volsci, dagli Equi, dagli Etruschi, dai Sanniti, dai barbari Galli, le case, i tuguri, i campi, le are, le tombe. Ora invece si era combattuto senza necessità di difesa, per l'impero. In terre remotissime, per motivi o pretesti che alle loro anime semplici non potevano riuscir chiari, i contadini romani avevano sotto

---

[1]) Naturalmente è esagerazione asserire con Pöhlmann che la riforma di Gracco danneggiava solo gli interessi materiali di un manipolo di nobili degenerati. Non vi è nessun dubbio che essa offriva adito a molte obbiezioni e, toccando anche, in certa misura, gli interessi degli Italici, rendeva necessarie col tempo altre riforme che il tribuno nel momento neppure intravedeva. Ma ciò è comune a tutte le riforme ardite e radicali. E di questo stato di cose era responsabile appunto la oligarchia che nel suo quietismo egoistico aveva lasciato aggravare il male talmente da non potervisi rimediare ormai se non con riforme di tal fatta. La responsabilità sua è aggravata dal fatto che il senato aveva rifiutato sdegnosamente di esercitare quella azione moderatrice a cui Gracco si mostrava pronto a fare buon viso. Ciò a parziale rettifica delle osservazioni di Stern, mem. cit.. p. 248 segg.

tutti i climi pugnato e vinto. Avevano visto spesso i loro fratelli soccombere sotto le corte spade degli Spagnoli o le lunghe sciabole dei Galli, o perire di malattia e d' inanizione campeggiando fortezze lontane come Numanzia i cui abitanti avevano il torto di non piegare il capo sotto il giogo di Roma. E quelli che erano tornati dalle lunghe assenze avevano trovato le piccole aziende rurali in decadenza o in rovina mentre il latifondista vicino, fatto più ricco e prepotente, occupava senza ritegno l'agro pubblico, acquistava a vantaggio dai piccoli proprietari impoveriti il privato [1]). In questo e in molti altri modi le guerre imperialistiche avevano spezzato l'antica solidarietà di interessi e di sentimenti tra le classi che aveva agito sempre come freno nei dissensi civili. Così nel cuore dei meno abbienti che si andavano riducendo o s'erano ridotti a proletariato fermentava un' amarezza profonda. Mentre non era certo consigliere ad essi di moderazione il furore, non mitigato dalla parentela o dalla somiglianza di religione o di civiltà, con cui s' era combattuto contro i Cartaginesi, i Greci, gl'Iberi e i Galli distruggendo città, devastando campi, passando a fil di spada o vendendo schiavi decine di migliaia di nemici.

Se così rovinate ed esasperate erano uscite le classi meno abbienti dalle guerre per l'impero, la classe più abbiente ne aveva tratto occasione di farsi più ricca. I comandi d'eserciti, i governi di province, lo sfruttamento dei sudditi erano stati ad essa fonti di guadagni smisurati, parte dalla morale corrente ritenuti leciti, parte riprovati come illeciti, ma d' una riprovazione impotente, nonostante che le avesse prestato la sua parola faconda il vecchio Catone. E con la violenza era cresciuta a dismisura l'ambizione e la prepotenza della nobiltà e diminuita l'antica rettitudine e disciplina. Quegli abiti, che s' erano acquistati trattando coi vinti e con gli schiavi, facevano sentire la loro efficacia malefica nel trattamento che l'oligarchia usava non solo ai sudditi, non solo ai prodi alleati italici che tanta parte avevano avuto nella vittoria romana, ma ormai anche ai cittadini delle classi inferiori.

Spezzando adunque l'antica solidarietà tra le classi, distruggendo l'ambiente agricolo patriarcale del buon tempo antico, assue-

---

[1]) In questo proposito debbo ancora rinviare a ciò che scrissi nell' « Atene e Roma », N. S., I, p. 11 seg. S' intende che la pittura che delle condizioni d'Italia dava Ti. Gracco nel famoso discorso riassunto da Plut., *Tib.*, 9, non manca di unilateralità. Cfr. Kromayer, *Die wirtschaftliche Entwicklung Italiens im II. und I. Jahrh. v. Chr.*, in « Neue Jahrbb. f. das klass. Alt. », XXXIII (1914), p. 145 segg.; T. Frank, *An economic history of Rome* (Baltimore, 1920) p. 84 segg.

facendo tutti alla violenza, l' imperialismo, come aveva acuito il disagio delle classi inferiori e moltiplicato la disparità tra le classi, così trasformò i dissensi civili in contrasti faziosi che non indietreggiarono davanti alla violenza ed al sangue.

Per questa via nel 133 vinse, forte della sua compattezza organizzata, la reazione. Ma mentre la nobiltà reazionaria assaporava le gioie del trionfo e della vendetta e preparava obliquamente l'annullamento della legge agraria, essa nel suo cieco egoismo di classe non intravvide neppure quello che era il problema vitale non solo per la repubblica, ma per lei stessa: cessare di contrapporre una pura antitesi alla tesi rivoluzionaria; dare alla propria politica un contenuto positivo di ricostruzione, ora che il vecchio assetto statale, per opera dei reazionari non meno che dei rivoluzionari, era una rovina morta. Non mancava tra gli oligarchici l' uomo che per la sua indipendenza dalle cricche, pel suo personale disinteresse, pel suo sincero amore alla patria, pei servigi eminenti che le aveva reso, possedeva l'autorità necessaria per trasformare così la politica reazionaria degli oligarchici provvedendo al migliore avvenire loro e della nazione. Voglio parlare di Scipione Emiliano.

Scipione conduceva allora contro i Numantini una guerra di sterminio. Circondati, affamati, essi difendevano ancora accanitamente la loro libertà. Nei giorni a un dipresso in cui i graccani furono sopraffatti sul Campidoglio la gioventù di una vicina città degli Arevaci, tocca dall'appello disperato dei connazionali, aveva deliberato di muovere al soccorso di Numanzia. Scipione, avvisato in tempo da spie, circondata la città, minacciandone la rovina, aveva ottenuto la consegna di 400 giovani e li aveva puniti facendo loro tagliare le mani [1]). Poi era tornato dinanzi a Numanzia aspettando dalla fame la resa dei difensori, ed essi, stremati, avevano offerto di sottomettersi [2]). Ma a Scipione non bastava che i Numantini si sottomettessero. Voleva che, consegnate le armi, si arrendessero a discrezione. Voleva cioè che pagassero con la schiavitù o con la morte, la pena d'aver tanto riluttato ad accettare il giogo di Roma. I Numantini, disperati, tentarono ancora invano con un'ultima sortita di rompere le linee d'assedio [3]); poi molti si diedero la morte preferendola alla schiavitù [4]); poi i pochi superstiti si arresero, e

---

[1]) APPIAN., *Iber.*, 94.
[2]) APPIAN., 95; FLOR., I, 34, 12: OROS., V, 7, 12.
[3]) FLOR., I, 34, 14; OROS., V, 7, 15.
[4]) APPIAN., *Iber.*, 97; LIV., *per.*, 59; FLOR., I, 94, 15: OROS., V, 7, 16.

furono venduti sùbito schiavi o peggio riservati alla ignominia del trionfo [1]).

Sotto tali auspicî, Scipione Emiliano, reduce, si apprestò all'opera di restaurazione in Roma. E certo un'opera di restaurazione e di pacificazione era ancora possibile, mentre i dissensi civili erano al loro inizio. La pietra che precipitava poteva ancora essere arrestata prima che divenisse valanga travolgente. Ma il guerriero che aveva domato a quel modo nemici eroici e sfortunati del popolo romano, era l'uomo adatto per compatire e lenire le sofferenze innumerevoli dei cittadini ? Già prima della sua morte improvvisa, egli aveva dimostrato di non essere pari alla grande opera che si attendeva da lui. La Nemesi storica si manifesta tragicamente nella impotenza del distruttore di Cartagine e di Numanzia, appunto per essere stato egli la incarnazione più compiuta dell' imperialismo romano, a salvare la propria città, quando la libertà romana poteva ancora essere salvata da lui e da lui solo. Alla sua morte non c'era più nulla che potesse arrestare la lotta accanita tra rivoluzionari e reazionari : per effetto della quale il popolo padrone del mondo, s'apprestava a pagare il proprio imperialismo piegando esso il capo al giogo della monarchia militare.

GAETANO DE SANCTIS.

LA RELIGIONE DEI PRIMITIVI E L'IDEA DI DIO

La celerità del progresso che ha fatto in questi ultimi tempi lo studio delle religioni si deve in gran parte allo zelo col quale si sono ricercate, esaminate e comparate tra loro e colle religioni storiche le credenze e le usanze religiose dei popoli non civili, i quali sono tuttora disseminati in tanta parte della faccia terrestre. Come avviene però di sovente, l'ardore, che porta con sè la novità delle ricerche e degli indirizzi, difficilmente si accoppia con una netta e sicura visione della realtà ; invece le costatazioni reali dei fatti e le giuste osservazioni si mescolano con asserzioni erronee, conclusioni affrettate e un materiale confusamente ammassato e ingombrante. A questo difetto non è sfuggito lo studio delle religioni dei primitivi, e l'applicazione che se n' è fatta alla religione in generale, per sapere quale sia stata la sua origine e qual sia la sua natura.

---

[1]) APPIAN., *Ib*. 98

Il materiale raccolto, come era da aspettarsi, è abbondantissimo e va tuttora crescendo fuori di misura; ma non sempre le relazioni, anche se fatte da osservatori dotti e coscienziosi, rendono fedelmente il pensiero religioso dei selvaggi, perchè a ciò s'oppongono degli ostacoli assai difficili a superare. Il più delle volte, innanzi tutto, i viaggiatori non conoscono se non in maniera assai imperfetta la lingua e i diversi dialetti del paese che visitano; onde, nel migliore dei casi, sono costretti di ricorrere all'aiuto di un interprete, il quale per lo più è ignaro tanto delle intenzioni dell'interrogante quanto delle reali disposizioni degli interrogati. Ma la difficoltà della diversità della lingua non è la maggiore. Assai più difficile riesce a superare la diversità enorme di mentalità e di cultura. Se anche tra persone della stessa civiltà e delle stesse abitudini di pensiero non si riesce sempre a intenderci, in specie quando quelli che parlano sono l'uno persona istruita e l'altro ignorante, la difficoltà cresce a dismisura quando il colloquio avviene tra un europeo erede dell'antica civiltà e un negro dalla mente ottusa e ristretta alle poche impressioni che gli procura la meschina sua vita attuale. Bisognerebbe, diceva il Dennett, imparare a pensare alla negra. Ma per questo occorre rinunciare al modo di pensare proprio, alle proprie categorie mentali, per adattare il pensiero allo schema abituale dei negri; il che per molti non è possibile, i quali invece istintivamente preferiscono di adattare il pensiero dei negri, trasformandolo notevolmente, al proprio; e a ciò sono spinti dai negri medesimi, i quali sospettosi o tediati cercano di accontentare il bianco con quelle spiegazioni che essi pensano possano meglio soddisfarlo, per evitare ulteriori domande. E ciò spiega come illustri antropologi dai loro colloqui coi negri traggono conclusioni le più disparate; ognuno vi trova la teoria che vuol dimostrare.

Alle difficoltà che presenta la scelta e la raccolta del materiale si debbono aggiungere i difetti di metodo, in cui è facile di cadere, quando si passa alla costruzione della teoria sull'origine e la natura della religione. Per accennare solo ai principali, non è lecito di confondere intieramente, come talora avviene, i selvaggi attuali cogli uomini primitivi; giacchè anch'essi hanno al pari di noi migliaia e migliaia di anni dietro di loro, hanno, sebbene povera e lenta, anch'essi una storia, durante la quale in qualche maniera hanno pure evoluto, quando in meglio e quando in peggio, allontanandosi sempre, nell'uno e nell'altro caso, sia pure insensibilmente, dalla forma primitiva della religione; e ciò molto piu se hanno subito, direttamente o indirettamente, volontariamente o no, l'influenza dei popoli civili.

Ma se anche si arriva, colle debite cautele, a stabilire quali siano state le forme primitive della religione, bisogna badar bene di non confondere il primitivo coll'essenziale, la questione delle origini con quella della natura della religione, che sono ben diverse. I motivi infatti che eccitano nel cuore dell'uomo il sentimento religioso non si esauriscono in un dato momento, e molto meno nel momento iniziale, ma agiscono con maggiore o minor forza lungo tutto il percorso della storia; onde, per rendersene esatto conto, alla storia in tutta la sua estensione, anche nei momenti del suo massimo sviluppo, e non solo in quelli iniziali, è mestieri di far ricorso. Bisogna inoltre riflettere che spesso coi motivi essenzialmente religiosi si mescolano motivi estranei, provenienti da cause estrinseche e transitorie; e allora interessa grandemente distinguere bene gli uni dagli altri. A risolvere dunque la questione della na-

tura della religione, come non basta lo studio dello stadio selvaggio e primitivo, così non basta quello della storia in generale, ma alla storia va aggiunta l'intima osservazione della psiche umana, che è sostanzialmente la stessa in noi e nei selvaggi, ma in noi ci è più vicina e ci parla con tanto maggiore certezza e distinzione.

Ma nonostante le confusioni nelle quali è facile di cadere, e in realtà non di raro si cade, non pochi sono i vantaggi che il fatto stesso dimostra si possono ricavare per la scienza delle religioni dalla osservazione dei sentimenti, delle concezioni e dei riti religiosi dei selvaggi. Giacchè più indietro si portano le ricerche e più esse confermano la bontà del metodo comparativo; si vede cioè che le condizioni sia materiali che spirituali dei popoli civili suppongono all'origine un modo di vedere, che corrisponde a quello dei popoli non civili a noi noti; e bene spesso i costumi e i pensieri religiosi che s'incontrano lungo la storia, sia conservati nei ricordi letterari o sia viventi nella fede popolare, trovano il migliore commentario nei costumi e pensieri dei popoli primitivi. La scienza dunque non può rinunciare al tentativo e allo sforzo di risalire per quanto è possibile alle origini, approfittando dei preziosi servizi che a questo scopo i primitivi ci possono rendere. Ma per evitare gli errori e le confusioni in cui è facile di cadere, oltre le ricche raccolte di materiale, importa avere soprattutto opere di orientazione, che, attraverso la grande varietà di osservazioni e di fatti, sappiano con metodo sicuro e con mano maestra indicare le idee e le linee direttive dello sviluppo della religione.

Un'opera di simil genere, di grande valore e utilità per il progresso di siffatti studi, è il libro pubblicato di recente dallo svedese Natan Söderblom, già universalmente noto come valente storico delle religioni, col titolo, nella traduzione tedesca *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1916. Come siasi formata la fede in Dio, è veramente un titolo un po' vago e troppo vasto, che però viene meglio determinato dal sottotitolo: ricerche sugli inizi della religione. E in realtà non è intendimento del Söderblom di seguire in tutto il suo sviluppo la concezione di Dio, ma solo di analizzare ed esaminare alcune concezioni primitive, quali ancora si ritrovano presso i selvaggi attuali, che costituiscono la base della stessa idea di Dio nelle religioni dei popoli colti. Il materiale di cui si serve, non ha tutta quella estensione che vediamo in altre trattazioni recenti, come quelle del Frazer, ma è bene scelto e rigorosamente vagliato, consapevole come egli è di tutte le difficoltà che si oppongono a una piena comprensione delle idee e dei sentimenti dei selvaggi, difficoltà che brevemente esamina in un capitolo preliminare. Quanto al metodo è soprattutto notevole come egli rinunzia risolutamente alla pretesa, comune a tutti quelli che l' hanno preceduto in questi studi, di tracciare la successione cronologica delle forme primitive religiose e di dedurle l'una dall'altra; le considera invece ognuna a sè, e così arriva ad apprezzare più giustamente il loro significato e valore per la vita religiosa; osserva cioè come non si escludono a vicenda, ma coesistono l'una accanto all'altra, perchè ognuna rappresenta un momento particolare della vita religiosa e della concezione del divino. Teoria molto savia e feconda di molti risultati e importanti applicazioni, che noi ora ci faremo, dietro la scorta di lui, a considerare e studiare più da vicino.

***

Tre sono le concezioni primitive che stanno alla base della religione e si trovano ancora diffuse tra i selvaggi : l'animismo o credenza nelle anime, la fede nel *mana* o forza soprannaturale, la fede negli autori o esseri ai quali si deve l'origine delle cose.

È da riconoscere innanzi tutto come giusta l'importanza per la religione — sebbene ora comunemente si tenda a diminuirla — attribuita dal Tylor all'animismo. A buon diritto però il Söderblom insiste sulla distinzione da fare tra animatismo e animismo propriamente detto : quello e non questo è generalmente diffuso tra i selvaggi. Esso consiste nella persuasione che tutto ciò che ci circonda ha vita, senza che per questo si concepisca un'anima distinta dal corpo come principio della vita stessa. Così è che molti selvaggi, p. es. le tribù occidentali del Messico, posseggono una mitologia della natura sebbene non abbiano alcuna idea dell'anima ; per una religione naturistica, la quale vede gli dei in oggetti determinati, in animali, piante e anche semplici pietre, basta a spiegarli l'animatismo e non si richiede propriamente l'animismo. Anzi, secondo il Söderblom, per fino la sopravvivenza dei morti e il loro culto si può concepire senza la credenza nelle anime, giacchè quello che del morto da molti selvaggi si crede sopravvivere è la sua ombra, la quale appunto viene all'esistenza nel momento della morte, mentre prima per lo meno non se ne parlava e non le si attribuiva alcuna importanza. E tale sembra anche essere stato originariamente il caso del *ka* presso gli Egiziani e della *fravasci* presso gli antichi Irani. Il *ka* viene chiamato dal Maspero il doppio « una specie di secondo esemplare del corpo, di una materia meno densa della corporale ». Contro questa, a dir vero, sono sorte di recente altre spiegazioni ; così l' Erman opina che il *ka* fosse una « forza viva separata », concepita cioè come una persona distinta dalla persona a cui partecipa la vita, e propria in origine dei faraoni e dei potenti, onde più propriamente nell'ideologia dei primitivi corrisponderebbe al *mana* di cui poscia diremo ; anzi lo Steindorff e il Breasted ne fanno uno spirito protettore, una specie di divinità, sottraendolo così del tutto al campo della antropologia. Il Söderblom non accetta come certe queste nuove spiegazioni, ammette però che al concetto dei selvaggi corrisponde meglio quello egiziano del *ba* ; questo essere vibrante, che vediamo rappresentato nei monumenti recantesi a visitare la mummia nel sepolcro, col capo e le braccia al pari di un uomo, e che, secondo gli ultimi studi del Breasted (*Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, London, 1912) non esiste in vita, ma è chiamato all'esistenza dopo la morte, per mezzo di riti e di formole, che mirano a questo per l'appunto che il morto addivenga *ba*. Alla stessa maniera pensano i selvaggi che il morto acquisti per la morte una nuova esistenza a guisa di ombra. Non si può dunque, come fanno alcuni, parlare di una vera metempsicosi presso i selvaggi, nel senso indiano ovvero greco ; quando essi ammettono una continuità di esistenza tra un morto e un vivo, non è l'anima di quello che fanno passare in questo, ma solo qualcosa di lui, cioè parte della sua virtù e della sua forza ; qui veramente siamo nel campo del *mana* e non in quello dell'animismo.

Oltre però l'animatismo, anche l'animismo propriamente detto — la

credenza cioè nell'esistenza delle anime, sia unite al corpo che separate e vaganti liberamente — è assai diffuso tra i selvaggi. E senza dubbio, sotto l'aspetto della cultura, segna un gran passo sull'animatismo il concepir l'anima come causa di tutte o almeno di una classe delle estrinsecazioni della vita; giacchè con ciò si manifesta nell'uomo il destarsi della coscienza di essere una volontà, una sostanza che determina se stessa, quello che noi chiamiamo la personalità umana. E, anche sotto l'aspetto religioso, non è minore la sua importanza. Per la fede in Dio, l'animismo significa quello stesso che per il concetto di uomo; che cioè la divinità deve essere considerata e trattata come una volontà e un centro di azioni spirituali. Così inteso l'animismo non ha sostenuto nella storia dell'umanità una parte temporanea, come una ipotesi puerile da lungo tempo superata, ma sta alla base stessa della concezione idealistica e spiritualistica del mondo, la quale è poi parte essenziale di tutte le religioni superiori.

Quale è dunque l'origine dell' animismo? È noto come il Tylor lo facesse derivare da alcune esperienze del selvaggio nel sonno e nella veglia; dall'attribuire che esso fa l'immobilità del corpo, nel sonno e nella morte, all'abbandono temporaneo o perpetuo dell'anima, che è causa dei movimenti, e dallo spiegare che esso fa i sogni per il libero vagare dell'anima qua e là fuori del corpo, finchè non vi ritorni nella veglia. Ma se questa è l'origine dell'animismo esso poggia sopra un errore e non può essere altro che un'illusione; onde il Durkheim ha concluso che l'animismo non può servire di spiegazione della religione. Ciò nonostante il Söderblom riconosce giuste le considerazioni del Tylor sull'origine dell'animismo; osserva però al Durkheim che l'origine storica di una concezione non dice nulla a favore ovvero contro la sua verità, la quale deve essere piuttosto valutata per se medesima. Onde la nuova scuola antropologica di Oxford, che continua quella del Tylor, al disopra delle conclusioni infantili ed erronee dei selvaggi, dedotte dai sogni e dalla opposizione tra lo stato di sonno e di veglia, fa valere il sentimento proprio dell'uomo, in qualunque stato si trovi, di essere una unità personale, che pensa, vuole ed agisce; qui sta il fondamento vero dell'animismo, in quanto esso è, come Mc Dougall lo definisce, « la teoria per cui un uomo vivo differisce da un cadavere in ciò, che il suo corpo contiene qualcosa di più sottile o un principio che determina i suoi movimenti volontari, il suo crescere e il suo rinnovarsi, e al quale è dovuta la sua capacità di sentire, di pensare e di volere » (*Body and Mind. A history and a defense of animism*, London, 1911).

Ma l'animismo non è la chiave, come voleva il Tylor, che apra tutte le porte, che risolva tutti i problemi del mondo religioso dei primitivi. Oltre la concezione degli spiriti, è comunissima ad essi quella di una forza soprannaturale, detta *mana* dai Melanesii e Polinesii, presso i quali il Codrington per il primo osservò una tale concezione; di cui avanti tutti Mariller e Marett riconobbero l'importanza, e che poi altri ritrovarono presso quasi tutte le tribù selvagge, sotto altri nomi: di *vakanda* presso gli Omaha, di *orenda* presso gli Irokesi, di *manitu* presso gli Algonkin del Nord America, di *udah* nell'Africa centrale, di *hasina* nel Madagascar, di *eki* nel Camerun, di *tendi* o *tondi* presso i Battak nell'isola di Sonda. Tutte queste parole hanno presso a poco il medesimo senso, difficile a rendersi nelle nostre lingue, sostantivo insieme ed aggettivo, a un dipresso come: poderoso, potente, meraviglioso, straordinario.

Una pietra di forma singolare è, secondo loro, *mana* ovvero possiede il *mana*, onde si sotterra presso le piante perchè favorisca il loro sviluppo. I canti magici posseggono il *mana*; una spada di legno, che ha a suo conto opere prodigiose, è *mana*. Anche le anime dei trapassati possono avere il *mana*, ma soprattutto lo possiede il mago medico e operatore di piogge e di tempeste. Insomma è *mana* tutto ciò che è atto a ispirare all'uomo meraviglia e timore. Il Söderblom crede che la traduzione meno inadeguata sia quella di *Macht* forza, e colla concezione di *mana* accoppia quella di *tabu*, per cui ciò che possiede il *mana* deve essere sottratto all'uso pubblico, è santo (*ta-pu* propriamente è *distinto in special modo*, come *sanctus* viene da *sancire*).

Posta questa nozione del *mana*, bisogna ritenere fermamente che esso non è in alcun modo da identificare e confondere con le anime e gli spiriti. La stessa lingua dei selvaggi dimostra la diversità di queste due concezioni; giacchè essa dappertutto ha espressioni diverse per lo straordinario, il meraviglioso e il potente da una parte, per le anime e gli spiriti dall'altra; così p. es. i Battak designano la forza straordinaria col nome di *tondi*, le singole anime con quello di *begu*. Ma poi i fatti dimostrano che per il selvaggio non tutte le anime hanno il *mana*, e non ogni *mana* è spirito; secondo il pieno animismo ogni cosa ha la sua anima, la sua volontà, eppure non tutto è *mana* o ha il *mana*, altrimenti il *mana* cesserebbe di essere *mana*, cioè straordinario. La ragione è che il *mana* viene concepito come qualcosa d'impersonale, di un fluido che scorre liberamente da per tutto e nelle forme più differenti. Qui però a ragione il Söderblom avverte di non modernizzare troppo, di non concepire cioè il *mana* come un'unica sostanza a guisa, come fanno alcuni, dell'energia dei monisti, ovvero della sostanza divina dei panteisti; al selvaggio il *mana* si presenta soltanto in forme concrete e individuali.

Sin qui il Söderblom procede per una via comunemente battuta dai moderni studiosi delle religioni primitive, i quali però arrivano alla conclusione che dunque bisogna ammettere nello sviluppo storico delle religioni uno stadio anteriore all'animismo, cioè il preanimismo, nel quale si credeva di potere spiegare tutti i misteri dell'universo per mezzo esclusivamente di forze straordinarie impersonali. Ora è appunto questa conclusione che viene negata e valorosamente combattuta dal Söderblom. La distinzione delle due concezioni per sè non importa che l'una nella storia abbia preceduto l'altra; attualmente esse vivono l'una vicino all'altra, e non v'è ragione per dire che non sia stato così anche in tempi antichissimi. Ma molto più erronea è la conclusione ulteriore, che molti — e il Frazer avanti a tutti — ne traggono, che cioè l'animismo, col quale propriamente avrebbe cominciato la religione, sia stato preceduto da uno stadio areligioso in cui dominava esclusivamente la magìa, una specie di tecnica, sia pure erronea, di far servire a scopi determinati il *mana* o le forze della natura. Nel confutare questa tesi fondamentale del Frazer, il Söderblom riesce assai efficace. Non è vero innanzi tutto che la magìa sia una semplice tecnica; il mago oltre le sue regole e le sue formole dispone di una forza straordinaria e speciale, il *mana*, sia che essa sia inerente alle stesse formole magiche o separata. D'altra parte il *mana*, per se stesso, anche senza dipendere da uno spirito, è non solo oggetto della magìa ma anche della religione. L'opinione contraria ha avuto origine dal pregiudizio che non vi possa essere religione senza la credenza in un qualche dio. Ma per quanto questa credenza sia impor-

tanto per la religione, il Söderblom sostiene, concordando in questo col Durkheim, che il carattere fondamentale ed essenziale della religione non consista propriamente in essa, ma nella distinzione del sacro dal profano. Vi può essere una religione anche senza una propria fede in dio e senza culto, ma non senza l'idea del sacro: religioso è colui per il quale vi è qualche cosa di sacro. Ora, come sopra si è detto, propriamente sacro è il *mana*, giacchè l'idea di una forza straordinaria comprende in sè il senso del sovrumano nell'essere, insieme al timore e alla venerazione per esso. I selvaggi esprimono questa venerazione per mezzo di cerimonie, danze e canti, che sono consacrati dalla tradizione di ciascuna tribù, e per mezzo di alcune proibizioni, i così detti *tabu*, per cui a un membro di una tribù non è lecito quello che è lecito ad altri. Con questi mezzi positivi e negativi viene rafforzata la coscienza del *mana*, e il trattamento di questa forza soprannaturale è accompagnato insieme da timore e da confidenza; ora timore e confidenza distinguono la religione dalla magìa. L'una e l'altra hanno per oggetto il misterioso e l'incomprensibile; ma mentre la religione lo riguarda con animo di venerazione e di sottomissione, la magìa l'adopera come un semplice mezzo per i suoi fini individuali ed egoistici. Nelle religioni storiche o superiori la distinzione si fa ancora più netta, in quanto investe l'oggetto stesso, che per la religione sono gli spiriti buoni, per la magìa gli spiriti cattivi. Ma in ogni caso, la magìa invece di precedere presuppone la religione, di cui non è che una deformazione.

Questa soluzione della tanto dibattuta questione dei rapporti tra magìa e religione collima con quella che contemporaneamente ha dato un altro studioso dei popoli primitivi, K. Beth, nell'opera *Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion*, Leipzig, 1914. Invece non solo si oppone alla teoria del Frazer, sopra descritta, che è alla base della sua grande opera *The Golden Bough*; ma anche a quella del Durkheim, sostenuta recentemente dai suoi discepoli Hubert e Mauss ed accettata anche dal Jevons, secondo la quale la differenza tra religione e magìa sta in ciò, che mentre la prima è un culto stabilito dalla società ed esercitato per il bene comune, la seconda è un culto privato e nel corso del tempo disapprovato dalla società, ed esercitato a scopi individuali. Molto di vero, come nota il Söderblom, vi è in questa sentenza, ma non si può dire che sciolga adeguatamente il problema. Anche presso i primitivi la religione mira molte volte a fini privati, senza parlare dell'ulteriore sviluppo della religione che importa sempre maggiore esplicazione della pietà individuale, la quale nella teoria del Durkheim dovrebbe dirsi religione soltanto in senso improprio. Al contrario la magìa può essere esercitata anche per i fini egoistici di una associazione, quella p. es. degli stessi maghi. Certamente la religione, specialmente negli stadi primitivi, ha un carattere sociale in quanto la società determina i suoi riti e il suo esercizio, ma i suoi intimi motivi sono più profondi, radicati nel cuore dell'uomo; qui dunque è anche da riconoscere la distinzione ultima ed essenziale tra magìa e religione. In conclusione la concezione del *mana*, cioè di una forza straordinaria che agisce nella natura, lungi dal negare la religione, ne costituisce, non meno della concezione degli spiriti, un elemento caratteristico ed essenziale: gli esseri dotati di *mana* hanno dato il primo spunto all'idea di Dio.

Infine, un elemento importante dell'idea religiosa è la fede in esseri, a

cui i selvaggi attribuiscono l'origine delle cose e che il Söderblom con termine felice chiama *Urheber*, autori. La loro figura s'incontra più spiccata tra le tribù dell'Australia, ma tracce se ne trovano più o meno presso tutti i primitivi in generale, i quali pel loro mezzo cercano di spiegarsi tutto ciò che nella loro cerchia apparisce più meraviglioso e degno di spiegazione. Ordinariamente però non è la questione donde deriva il cielo e la terra che li preoccupa; la loro esistenza va da sè ; se mai si preoccupano dell'esistenza di esseri naturali particolari, p. es. donde proviene quell'antichissimo albero, quella rupe di forma strana, quel fiume o quel lago così abbondante di pesci. Ma le questioni che più stanno loro a cuore sono quelle che riguardano i loro riti e i loro strumenti sacri, ovvero l'origine della propria tribù, dei propri costumi e dei loro *totem*. Tutto quanto questo essi attribuiscono ad antichissimi autori, che si immaginano in forme strane, per lo più di animali, ovvero mezzo uomini e mezzo animali, ma talora anche di puri uomini e soprattutto di maghi potenti. Alla domanda in qual modo abbiano prodotto gli uomini e gli animali si risponde in diverse maniere : o s'immaginano gli esseri primitivi con la parte posteriore grandemente sviluppata, in cui un mago avrebbe fatto un'apertura e da questa sarebbero usciti fuori gli esseri viventi ; ovvero gli antichi padri avrebbero emesso il seme umano, raccolto poi nel seno di donna ; ovvero — e questa è la sentenza più progredita — gli esseri primitivi avrebbero formato gli uomini da masse preesistenti in forme di feto.

Nonostante tutto ciò, questi autori non si possono considerare propriamente come dèi. Giacchè dopo di aver disimpegnato il loro ufficio essi sono scomparsi, si sono cioè cambiati in strumenti sacri, ovvero sono andati sotterra, o sono anche saliti in cielo, dove però non hanno più alcuna relazione cogli uomini e tutt'al più si possono considerare come *dèi otiosi*. Quindi a loro non si tributa alcun culto. Solo le loro antiche gesta, rivelate da loro medesimi in sogno agli iniziati, vengono celebrate con canti, e rappresentate in danze e pantomime, nelle feste solenni, da cantori e danzatori, che in quel momento — come nei misteri posteriori — si considerano identici ai *totem* e agli autori, di cui celebrano i fatti.

D'altra parte, sebbene ora gli autori si concepiscano ritirati in cielo, non si deve credere che siano dèi naturali, cioè personificazioni del cielo medesimo. Così Bâjâmi presso gli Australiani meridionali. Nzambí nell'Africa occidentale, Olorun dei negri Benin stanno in stretta relazione naturale col cielo, col sole e colla pioggia ; queste relazioni però non sono originarie, ma aggiunte secondarie al loro carattere primitivo. E molto acutamente osserva il Söderblom che anche il dio Hor degli Egiziani, il quale sotto forma di falco rappresenta il sole, non trae propriamente la sua prima origine dal sole, come vuole l' Erman e il Breasted, ovvero dal cielo, come pensano il Maspero, il Foucart, il Wiedemann ed altri ; giacchè nei più antichi monumenti dell' Egitto il falco è sempre il simbolo della dignità regia, onde tutti i re sono rappresentati come falchi. È pertanto probabile che il clan più antico dominante in Egitto siasi immaginato il suo autore come un falco, il quale poi, nell' evoluzione religiosa, perchè rappresentato come librato in alto e troneggiante, è stato trattato quale un essere celeste, il sole.

Parimenti gli autori non debbono confondersi cogli antenati di una tribù, e la loro religione con il culto delle anime dei trapassati. I selvaggi fanno una

netta distinziono tra gli autori e gli spiriti, che d'altra parte essi venerano; chi confondesse gli autori coi morti sarebbe deriso dagli iniziati degli Australiani e dai negri del Congo. E poi gli autori non sono morti, ma solo partiti da questa terra dopo che la loro opera era compita, dopo di aver prodotto uomini ed animali, fonti e strumenti sacri, e dopo di avere istituiti i sacri riti; ora essi abitano in un altro paese. In conclusione pertanto la concezione degli autori non è da riporre violentemente nell'una o nell'altra delle categorie già note della storia delle religioni, ma è un genere a sè, prima del Söderblom non osservato ovvero non bene precisato.

***

Fin qui l'analisi minuta, penetrante e in parte nuova, cui il Söderblom ha sottoposto le concezioni dei popoli primitivi, che stanno alla base delle loro religioni; e in ciò, a me pare, sta il merito principale del suo libro. A dir vero però, il titolo sembrerebbe promettere ancora di più; il problema che esso prospetta sembrerebbe, tenuto pur conto della limitazione indicata dal sottotitolo, ancora più vasto; si direbbe cioè che almeno si proponga di spiegarci in qual modo da queste forme elementari è nata la fede in Dio. Ora in questo senso il problema non è direttamente trattato e risolto.

Anzi nemmeno si può dire che sia espressamente risolto un problema ancora più elementare: come cioè le tre concezioni primitive, così finamente analizzate, prendano presso i selvaggi forma religiosa; giacchè è chiaro che per la religione non basta il credere alla animazione di tutte le cose o anche all'esistenza degli spiriti, nè l'attribuire a forze straordinarie alcuni fenomeni della natura e nemmeno il ripetere da alcuni esseri primitivi l'origine di cose ora esistenti; richiede inoltre di mettersi in stretto e permanente rapporto con alcuno degli spiriti, dei poteri sovrumani, degli esseri primitivi, alla cui esistenza si crede. Giustamente nota il Söderblom che «la meraviglia è stata la madre della religiosità, e il suo padre è stato la venerazione o meglio, se si vuole, l'ardimento con cui nell'oggetto della meraviglia si è riconosciuta una realtà sovrumana. Ma la via è stata lunga per l'umanità prima di arrivare a questo riconoscimento» (p. 100). Prima dunque di arrivarvi, finchè alla meraviglia non è succeduta o non si è accoppiata la venerazione, vi poteva essere un principio di religiosità, ma religione propriamente detta non v'era. E come la lunga strada sia stata percorsa e finalmente superata, il Söderblom non ce lo dice. Solo si preoccupa di enumerare le occasioni in cui è nata la meraviglia: apparizioni nuove di qualche cosa inaspettata, insolita, strana, di oggetti di forme singolari, di uomini di doti straordinarie, ovvero apparizioni che tornano di continuo e di continuo eccitano lo stupore e il timore, come la nascita, la morte, la guerra, i misteri, i loro strumenti, le formole magiche ecc. Soprattutto è il mago, il quale mentre eccita la meraviglia col suo potere straordinario, questo comunica anche a certe formole che egli adopera, o a certi canti che si tramandano di generazione in generazione senza che nemmeno più si intenda il significato delle loro parole. Ma forse la venerazione non è così lontana dalla meraviglia come sembra credere il Söderblom, e quelle stesse occasioni che egli enumera come causa di meraviglia, possono anche essere state il principio di una venerazione e di un culto regolare.

Ciò si deve dire principalmente della nascita, della morte e delle iniziazioni, che anche nelle religioni superiori sono occasioni di esercizi speciali di culto. Anche il sogno può essere il principio della venerazione costante di un oggetto, come apparisce da quello che il Söderblom stesso ci dice degli Indiani, che hanno ciascuno il suo *manitu* protettore, perchè all'età di 15 anni ognuno si ritira in un luogo solitario, e come vede in sogno un uccello, un pesce, un serpe o qualsiasi altra cosa viva o morta, ne trae l'immagine del suo *manitu*, col quale resta religiosamente avvinto per tutta la vita. E come l'individuo, così il clan, la tribù, la società spesso entra in relazione stabile coll'oggetto meraviglioso, in quella occasione medesima che esso manifesta di volere essere con lei stabilmente congiunto. Più difficile di arrivare ad essere oggetti di religione è per gli esseri primitivi, detti autori, giacchè finchè sono *dèi otiosi* possono tutt'al più soddisfare la curiosità che ha l'uomo di sapere e il diletto che prova nei racconti favolosi e mitologici, ma difficilmente eccitano la meraviglia e molto meno la venerazione religiosa. Per questo è necessario che addivengano di nuovo attivi, e così si mettano in relazione viva coll'uomo, senza la quale non è possibile religione alcuna. E difatti avviene spesso che essi, cessando di essere *dèi otiosi*, passino all'una e all'altra delle due categorie sopra descritte, divengano cioè *mana* o spiriti, o anche senz'altro numi della natura. Ciò è evidente nella storia di una delle figure divine più note e caratteristiche degli Australiani meridionali, il dio Bäjämi (cfr. p. 157 sgg.), il quale in origine era un semplice autore, cioè un potente mago, che dopo aver fatto gli uomini, le bestie e le piante, avere istituito i riti sacri e stabilito le leggi, si era ritirato in cielo; ma ora di lassù fa spirare il vento, manda la pioggia, riceve sacrifici e doni, e provvede perchè gli uomini osservino le leggi che ha lasciato in terra. Solo acquistando questi nuovi attributi, esso ha potuto divenire oggetto di religione. Da queste ed altre simili osservazioni che si potrebbero fare, apparisce che il Söderblom, se non è entrato espressamente nel problema, lo ha per necessità in qualche modo toccato e somministra degli elementi che possono servire per la sua soluzione.

Altrettanto si deve dire del problema principale, come sia nata l'idea di Dio. Per lo meno negativamente, in occasione della discussione sugli autori, il S. prende una posizione netta e recisa, respingendo la teoria del monoteismo primitivo, rimodernata dal Lang (*The Making of Religion*, 2ª ediz., 1900), e sostenuta con grande copia di nuovi argomenti ed osservazioni dal p. W. Schmidt (*Ursprung der Gottesidee*, 1912). Lungi dall'ammettere un monoteismo universale al principio della storia dell'umanità, per quello che egli dice sull'efficacia religiosa del *mana*, anche considerata come forza impersonale, è logicamente condotto a sostenere che al principio la religione non solo ha fatto a meno del monoteismo ma anche degli dèi in generale; i quali piuttosto sarebbero sorti dalle tre forme elementari sopra descritte, dietro processi complicati e per lo più inestricabili. E appunto nel laberinto di questi singoli processi egli si ricusa di entrare, e invece si contenta di mostrare il prevalere dell'una o dell'altra delle tre forme elementari in ciascuna delle tre grandi correnti religiose mondiali, la cinese, l'indopersiana e la giudaica, alla quale si riannodano la cristiana e l'islamitica.

Nel 6º capitolo dunque, che nell'edizione tedesca ha subìto la revisione dell'illustre sinologo di Lipsia A. Conrady, rivolge la sua attenzione alla divi-

nità suprema della religione cinese, Sciaug-ti. Da parte dei competenti si dichiara che ancora non è stata data una spiegazione soddisfacente della sua origine e del suo carattere primitivo. Ma il Söderblom crede di poter risolvere il problema, applicando ad esso i suoi trovati nell'analisi delle idee religiose dei primitivi; e, dietro un' analisi minuta e coscienziosa delle scritture più antiche dei Cinesi, arriva alla conclusione che Tsi e Sciang-ti in origine stavano a denotare un signore personale, un dio autore; concezione che poi man mano è stata sostituita da quella di una potenza celeste impersonale. Invece il Bràhman degli Indiani, al quale è dedicato il cap. 7°, anche secondo l' interpretazione dell' Oldenberg e di altri indiauisti più recenti, originariamente indicava la forza magica propria degli inni sacri, delle formole di preghiera, dei sacri riti, che posseduta dai Brahmàu, li rende onnipossenti; concezione per tanto analoga a quella di *mana*, *orenda*, *manitu*, ecc., presso i primitivi, che però, nel luugo corso della storia degli Indiani, si è evoluta in modo da assumere tutte le finezze e le sottigliezze della mistica panteistica. Simile nel parsismo è il concetto di *hvarena*, che significa splendore e gloria ed è come una sostanza di cui sono ricchi gli dèi, in specie gli spiriti supremi o Amesa Spenta, anzi costituisce l'essenza stessa di Ahura Mazda, e insieme è la forza che sempre ha sostenuto e sosterrà sino alla fine del mondo il popolo persiano, i suoi eroi e i suoi re. Infine (cap. 8°) nel Vecchio Testamento, prima di Mosè, gli *elohîm* venerati dai patriarchi non sono affatto concepiti come spiriti incarnati nella natura, ma come tranquilli e pacifici esseri primitivi, semplici dèi autori; Jahwe al contrario, che Mosè ha fatto riconoscere come dio nazionale dagli Ebrei, era anche da prima un dio possente, impersonato in fenomeni terrificanti della natura, una volontà dunque forte e decisa, imponente in tutte le sue estrinseche manifestazioni; e questo suo carattere personale si è sempre più accentuato e spiritualizzato nella elaborazione che ha subìto prima per opera di Mosè e poi dei profeti.

In conclusione pertanto le tre forme religiose che nel mondo dei primitivi stanno l'una accanto all'altra, la concezione del *mana*, la fede negli autori e l'animismo, la prima raggiunge il vertice della sua evoluzione nel panteismo mistico dell' India e forse anche della Grecia, la seconda trova la sua più alta espressione nel cinese dio del cielo, la terza sta alla base delle religioni volontaristiche del Vecchio Testamento, del Cristianesimo e dell' Islamismo. Così ognuna delle tre grandi civiltà umane sarebbe caratterizzata da una sua propria tendenza. Nondimeno il Söderblom si ricusa di voler fare con ciò una psicologia religiosa di razze; egli non crede nelle razze e nel sangue ma in una grande quantità di fattori che determinano la storia e la cultura; anzi riconosce espressamente che la storia dimostra come in tutte le razze si riscontrano più o meno tracce di tutte le forme primitive di religione. Ma ciò nonostante è chiaro che al prevalere dell'una o dell'altra forma egli attribuisce le diverse figure divine, che sono l'oggetto delle grandi religioni storiche.

Ora questo isolamento, sia pure relativo, di ciascuna forma religiosa non è logico, nè corrispondente ai fatti. Come egli stesso afferma (p. 318), ciascuna di quelle forme apporta un contributo diverso alla concezione di Dio: negli autori del tipo Bäjämi è l'origine delle cose l'essenziale; nella forma impersonale del tipo *mana* traluce l'idea che il divino penetra l'universo e per sua essenza è sovrumano e soprannaturale; nell'animismo si riconosce un'es-

senza spirituale, che meglio vien determinata come l'impero della volontà, da principio, d'individui capricciosi e strani e poscia, per l'influsso profetico e altre considerazioni etico-religiose, di esseri intelligenti, di persone morali operanti per intime ragioni di moralità. Tutto ciò sta benissimo ; ma appunto perchè queste tre concezioni presentano ciascuna un lato distinto della divinità, e tutte insieme formano un unico concetto del divino, tendono naturalmente non a rimanere separate, o a prevalere l'una sull'altra, ma piuttosto a fondersi insieme ; onde è che dal modo più o meno perfetto che si opera la loro fusione, e non dal rimanere ciascuna, sia pure relativamente, isolata, ne nascono le diverse figure della divinità. E questo è nella natura stessa della religione, che essenzialmente consiste nel senso di dipendenza da un potere superiore e insieme di confidenza verso di esso. Quindi se il sentimento di timore e di riverenza presuppone l'esperienza di una forza soprannaturale, il senso di confidenza include per se stesso la tendenza a concepire questa forza come volontà ; quindi a rigore non c' è bisogno dell'animismo e dei motivi che lo producono, perchè all'idea di forza si aggiunga quella di volontà ; una tal congiunzione tende ad operarsi spontaneamente, per soli motivi intrinseci religiosi, e la concezione animistica non può far altro che facilitare ed accelerare questo processo spontaneo. D'altra parte l'animismo, senza l'idea di forza soprannaturale, non potrebbe per sè dare origine all'idea di Dio, perchè non tutti gli spiriti sono dèi; e così l'origine delle cose, se non si attribuisce ad esseri tuttora potenti e volenterosi di aiutarci, potrà essere oggetto di curiosità e di scienza, come abbiamo già osservato, ma non di religione: gli *dèi otiosi*, appunto perchè oziosi, per la vita e quindi per la religione è come se non esistessero.

E ciò trova la sua conferma ed applicazione nella storia delle religioni superiori, nel seno delle quali l'idea di Dio si è formata. Se come vuole il Söderblom, Sciang-ti in origine era un dio-autore, in tanto ha potuto addivenire il dio supremo presso i Cinesi in quanto essi si sono persuasi che, come apparisce dalle stesse asserzioni del Söderblom, dall'osservanza delle sue leggi e delle sue istituzioni dipende il bene o il male della loro nazione ; ed anche così non ha potuto mantenersi nella sua altezza assoluta ed esclusiva, ma ha dovuto far posto anche ad altre concezioni religiose e ad altri esseri divini. Il *Bràhman* degli Indiani non è più il *mana* dei primitivi ma ha subìto un lungo processo evolutivo, il quale si è svolto a lato del politeismo volgare; l'evoluzione pertanto dell'idea panteistica e quella dell'idea politeistica hanno potuto procedere l'una accanto all'altra, appunto perchè l'idea di una forza divina soprannaturale e l'idea di spiriti superiori personali non sono riuscite a fondersi insieme, ma l'una si è svolta indipendentemente dall'altra. Il che è avvenuto anche, sebbene in senso inverso, presso i Greci. Dei loro dèi, appunto perchè molti, nessuno ha potuto realizzare in sè la pienezza della forza divina, la quale perciò è rimasta al di fuori e al di sopra di loro ; essa è stata riconosciuta, col nome di *Moira,* come superiore e signore dei destini non solo degli uomini ma anche degli dèi, sebbene non abbia fatto parte del culto e perciò della religione propriamente detta ; solo negli ultimi tempi ha avuto un culto sotto il titolo di Tyche o dea Fortuna, ed è stata fatta oggetto di speculazioni filosofiche quale Logos od elemento universale.

La fusione delle tre idee religiose è ben diversamente riuscita presso gli Ebrei, e ciò è che propriamente caratterizza la loro religione. La Genesi natu-

ralmente di già rispecchia la concezione della religione mosaica e profetica; in quanto però da essa è lecito avanzare qualche supposizione sul modo di concepire e sentire la divinità al tempo dei patriarchi, io non vedo alcuna ragione per credere, come fa il Söderblom, che allora si trattasse di puri dèi autori o oziosi; invece tutto porta a credere che essi fossero al pari del dio del Sinai, dèi locali e perciò anche naturali, sebbene di natura diversa, come diversi erano i fenomeni della natura in cui la divinità si manifestava. Ad ogni modo non è come nume naturale, come vuole il Söderblom, ma piuttosto come dio nazionale che Jahwe ha manifestato la sua personalità morale, anzi — poichè gli altri dèi nazionali, anche dei popoli vicini e imparentati agli Ebrei, sono stati ben lungi dall'assorgere alla medesima altezza — in quanto ha trovato in Mosè e nei profeti l'organo adatto della sua rivelazione. Ma nella volontà e spiritualità non si esaurisce la figura di Jahwe; un posto di uguale importanza tiene in essa l'idea di potenza, la quale anzi si considera come una forza che agisce di per sè, quasi fisicamente. A questo concetto si riannoda non solo, come nota lo stesso Söderblom (p. 321), un *tabu* così stretto e terribile quale il *cherem*, ma in genere l'idea primitiva di santità in senso fisico, per cui Jahwe non poteva essere avvicinato che sotto certe condizioni, perfino col pericolo di morte (cfr. 1 Sam. 6, 20). Una concezione analoga alla santità è quella di gloria (*kbhôd Jahwe*) che consiste principalmente in una apparizione fisica che accompagna la presenza di Jahwe, come di nube lucida (Ex. 13, 21 sg.; 16, 10; 40, 34 sg.; Num. 17, 7; 1 Reg. 8, 10 sg.) o della sostanza stessa della luce (Isa. 40, 5; 59, 19; 60, 1; Sal. 57, 6-12; 102, 14 sgg). Anche nel nuovo Testamento la *δόξα* accompagna naturalmente Iddio (Rom. 9, 23; 6, 4; Col. 1, 11; Eph. 3, 16. Ioa. 11, 4. 40; Act. 7, 55) e i suoi angeli (Luc. 2, 9) ed è l'elemento, in cui per la resurrezione è entrato il Cristo (Matt. 16, 27; 19, 28; 25, 31; Rom. 1, 4; 1 Cor. 2, 8) e dietro lui entreranno i suoi fedeli (Rom. 5, 23; 5, 2; 8, 17 sgg.). Per cui non è difficile vedere una certa rispondenza tra il concetto di *hvarenah* presso i Persiani, descritto dal Söderblom, e quello di *Kabhôd* e *δόξα* presso gli Ebrei e i primitivi cristiani. Ma soprattutto è da notare che l'idea stessa di spirito, in ebraico *rûach*, è quella di forza, in opposizione alla carne che implica in sè l'idea di debolezza e d'imperfezione (Isa. 31, 3); e questa forza prende talora aspetti e forme materiali, p. es. di liquido che viene versato (Isa. 29, 10; 32, 15; Ezech. 39, 29; da notare anche 4 Esdr. 14, 39 sgg.), onde non è da stupire se il possesso dello spirito si comunica anche per contatto (1 Sam. 10, 5 sgg.; Num. 27, 18, 20, 29; Deut. 34, 9). Analoga concezione dello spirito si incontra nel Nuovo Testamento (Ioa. 3, 8: cfr. Act. 2, 1 sgg.), dove è anche da notare l'importanza che si attribuisce alla *δύναμις* come divino elemento uguale al *πνεῦμα* (Luc. 1, 35; 1 Cor. 2, 5; 1 Tess. 1, 5). Ma oltre spirito e forza, nel Vecchio Testamento, Dio è anche creatore, la sorgente universale dell'essere. Non si comprende come il Söderblom riconosca la qualità di dèi autori agli *elohîm* avanti Mosè, e non allo stesso Jahwe dell'epoca mosaica e profetica. Certamente egli non è dio autore nel senso sopradescritto, perchè non solo ha dato vita ad esseri particolari ma a tutto l'universo, e dopo la creazione non si è ritirato solo ed inerte ma opera di continuo, quasi per compiere ciò che colla creazione ha cominciato, onde gli scrittori sacri si appellano alla sua attività creatrice passata, per eccitare il popolo ad avere ferma fiducia nella sua opera futura. E questa evoluzione del concetto di autore, non lo di-

strugge, bensì l'eleva e lo rende capace di unirsi agli altri due concetti in unica idea, Dio, il quale è appunto insieme spirito, forza e creatore.

Tutti e tre questi concetti nella teologia giudeo-cristiana si sono fusi strettamente insieme, meglio che in qualsiasi altra religione, appunto perchè in essa li troviamo tutti elevati e trasformati. Anche il *πνεῦμα* e la *δύναμις* hanno acquistato un senso sostanzialmente diverso da quello che avevano nelle religioni primitive, in quanto ora indicano una qualità e forza che trascende assolutamente la natura, e non una semplice diversità di grado, quale è propria di forze e qualità che sono, in mezzo alle altre forze naturali, soltanto singolari e straordinarie. Se non che questa trasformazione ed elevazione e la conseguente fusione dei tre concetti si è operata quasi faticosamente, un po' alla volta. Nella religiosità ingenua e popolare, e perfino nei primi stadi della speculazione teologica, l'idea del *πνεῦμα* e della *δύναμις* è rimasta impacciata in formole e figure che sembrano ancora restringerla entro l'ambito e la cerchia della natura, eco evidentemente di un linguaggio appartenente a una religiosità inferiore e di già superata. Così si spiegano i testi sopra citati del Vecchio e del Nuovo Testamento. Anche il linguaggio però man mano si è elevato e purificato, soprattutto per opera della teologia, e le idee per una sempre maggiore compenetrazione spirituale sono venute a fondersi sempre più strettamente. Ma una fusione perfetta, per le intrinseche difficoltà che necessariamente incontra la mente umana nello stabilire i rapporti tra natura e spirito, tra finito e infinito, non può dirsi ancora definitivamente raggiunta; rappresenta soltanto la mira suprema alla quale il pensiero religioso cerca sempre di avvicinarsi, senza mai toccarla. Ad ogni modo lo stesso sforzo del Cristianesimo, anche negli stadi più umili della speculazione teologica, per raggiungere la meta, ha fatto sì che in esso i tre aspetti dell'idea di Dio — spirito, forza e fonte dell'essere — mai siano rimasti del tutto distinti e separati, come nelle religioni primitive, l'uno semplicemente accanto all'altro.

Questo è invece il caso di un movimento religioso, storicamente importante, contemporaneo ed emulo del Cristianesimo nascente, voglio dire del paganesimo decadente sincretista. Il Söderblom non lo comprende nel suo quadro delle religioni storiche, eppure in esso meglio che in qualsiasi altra religione storica, appariscono ancora vive e ancora distinte le concezioni elementari primitive. Non già che il sincretismo religioso dei secoli vicini a Cristo fosse ammasso confuso di detriti di vecchie religioni e di sentimenti primitivi ancor vivi nell'anima popolare, senza un'idea direttiva e lo sforzo a una sintesi completa. No; lo spirito ellenistico che animava questo movimento mirava naturalmente all'unità, eppure fallì al suo scopo e non potè fondere i tanti e disparati elementi che aveva cercato di abbracciare nella nuova concezione religiosa, perchè, nonostante la sua pretesa di innalzare infinitamente dio al di sopra del mondo e quasi opporlo ad esso, non seppe concepire il *πνεῦμα* e la *δύναμις* divina diversamente dalle energie naturali e dal modo come esse agiscono. Questo spiega come, al pari delle religioni dei primitivi, accanto alla religione propriamente detta potè far posto alla magìa e alla divinazione; e la divinità non solo spezzò in una quantità infinita di esseri come la natura si divide nelle sue forze innumerevoli, ma mise anche in lotta con se medesima, separando e perfino opponendo il *πνεῦμα* al *δημιοῦργος*, il dio spirito al dio autore del mondo.

Bastino questi semplici accenni — che non è qui il luogo di entrare in un esame più minuto e completo — per far comprendere la portata che l'analisi fatta genialmente dal Söderblom delle concezioni religiose dei primitivi può avere anche per l'intelligenza delle religioni superiori, sia morte che ancor vive. A questo scopo però non sono gli ultimi capitoli del suo libro — dove stentatamente si sforza di ridurre ciascuna delle grandi correnti religiose della storia mondiale a una delle tre concezioni fondamentali delle religioni primitive — che ci possono prestare un grande aiuto. Altra è la via, come ho cercato di dimostrare, da seguire; ciò però non toglie che egli abbia posto il solido fondamento — e tutti gliene debbono essere grati — per un più proficuo indirizzo dello studio comparativo delle religioni.

U. Fracassini.

SENECA IN UN MODO DI DIRE POPOLARE

Nel 1907 pubblicai in questa Rivista una noticina circa un modo di dire che avevo sentito a Viterbo e mi aveva fatta impressione: *seneca* per avarissima. E aggiunsi, per notizia avuta da un collega veneto, che anche a Venezia si dice: *te me par na senega svenada*, con evidente derivazione dalla morte di Seneca. Nello stesso anno il rev. Francesco D' Elia in alcune *Note di filologia folkloristica leccese*, ch'io conobbi più tardi, pubblicate nella « Rivista storica salentina », anno III, p. 384 sgg., scriveva quanto segue:

« Seneca. Si ode spesso dire: ‘ *È ddentata quantu na Seneca* ’ e simili espressioni, nel senso di ‘ è magra ’, e se domandate che significa ‘*Seneca* ’ ve lo spiegano senz'altro con quell'aggettivo.

« Evidentemente quel vocabolo non è altro che il filosofo Seneca *morale*, il quale per la sua filosofia equilibrata potè acquistare molta popolarità e passare nel concetto generale come un severo e rigido moralista, esagerandone fors'anche le teorie. Così, per analogia, si sarà chiamato *Seneca* ogni uomo che la volesse far da riprenditore o fustigatore dei costumi, e, nel concetto cristiano, sarà questa parola passata ad indicare una persona che si mortifica il corpo per paura di peccare, di fare cose contrarie alla morale. Donde il traslato da ‘moralista’ a ‘ chi si mortifica ’, vale a dire a ‘ magro.’

« Il nome di Seneca dovette essere infatti molto popolare; non di meno esso sarà stato introdotto nel popolo da influenza letteraria.

« L'espressione sopradetta si dà d'ordinario a donna, perchè la parola *Seneca*, uscendo in *a*, fu concepita di genere femminile; però si hanno da essa due diminutivi che si attribuiscono egualmente a uomo che a donna. Il primo diminutivo è *senicchia* da *senicula*, che si dà appunto a persona magra, piccola, e per lo più a giovane o giovanetto. L'altro diminutivo, formato con un suffisso affine, è *zanghilli* da *senechillo* che per sincope si riduce a *senchillu* e poi a *zan-*

ghilli, mediante fenomeni di riflessi vocalici e consonanti, costanti nella fonologia del nostro dialetto ».

Così il D' Elia. Nell'anno seguente 1908, Pietro Toldo in uno studio sui soggetti dei drammi per burattini, pubblicato nel « Giornale storico della Lett. ital. », vol. LI, riferiva da un copione che con altri si conserva manoscritto nella V. E. di Roma, questo discorso di Pulcinella capitano ai soldati (p. 73): « Soldati, attenta a quanto mo ve comando. Piuttosto che arlevarce [prendere le busse] scappate sempre ; e ricordateve de chella sentenzia de Seneca Svenato :

Alzatibus gamborum
Salvatibus tripporum ».

Quei copioni « sono tutti di recente scrittura, ma.... in parte almeno riproducono più antichi manoscritti ». Sicchè non si può precisare l'età di questo Seneca Svenato, che tuttavia non può essere venuto al mondo dopo il principio del secolo scorso.

Mosso da questi riscontri e favorito anche dalla gentilezza di alcuni colleghi carissimi, continuai a raccogliere qualche notizia. E ultimamente avendo trovato *seneca svenata* anche in questa provincia di Pesaro, mi sono deciso di aggiungere a quelle prime le seguenti testimonianze di questo modo di dire un po' strano.

Dunque da nuove ricerche che ha voluto fare per me a Viterbo il mio amico prof. Cesare Salvetti, alle cui premure sono intensamente obbligato, risulta che anche in quella città si può sentire seneca svenata, non solo seneca, come avevo trovato io. « Ma — egli mi scrive — è un modo di dire [sen. o sen. sven]. se non obsoleto, certo andato quasi in desuetudine ». Credo che vi si dicesse anche : *più avara* o *più avaro di* o *del* (*della ?*) *seneca*. L'espressione seneca svenata, come il Salvetti ha potuto sapere, è di qualche uso anche nell'Umbria, e nella sua Camerino « si diceva e forse, sebbene assai meno frequentemente, si dice ancora : *pare 'na 'rseneca* — o : *guarda ssa 'rseneca* » con evidente contaminazione, come egli mi fa osservare, con *arsenico*. E pare che talvolta si aggiunga svenata, sempre in femminile, anche parlando di un uomo. « Il significato da noi è sempre di emaciatezza e pallore livido, bilioso, rabbioso, e suona non pietà ma rampogna ».

Anche a Senigallia si dice o si diceva seneca svenata col significato di pallidezza ed emaciatezza, come mi riferisce il mio amico prof. Curio Amati, per aver sentita più volte tale frase dalla madre sua, ch' è di quella città. E con quel significato l' ho sentita io stesso da una popolana di Mombarroccio (Pesaro) [1]. Tanto a Viterbo quanto a Mombarroccio non le si accompagna alcun ricordo o notizia di Seneca come persona ; « si dice così » « è un modo di dire » furono le risposte un po' imbarazzate alla mia domanda che cosa proprio volesse dire la parola seneca. E credo lo stesso degli altri luoghi.

---

[1]) Apprendo adesso dal mio giovane amico prof. Luigi Bonucci di Pesaro, che lo sa egli pure dalla madre, che anche nella città di Pesaro c' è qualche rara traccia di questo modo di dire, col solo seneca non con sen. sven., e col senso di macilenza e lividezza, forse cattiva. Col senso di avaro lo stesso Bonucci ricorda di aver sentito quel nome da qualche compagno d'armi durante il suo servizio di ufficiale in guerra, ma non sa di che paese quegli fosse.

I quali luoghi dove questa *seneca* c' è o ci fu nel popolo, devono essere parecchi, perchè non è probabile che un modo di dire popolare, anche se non frequente, a Lecce e Venezia non abbia una certa diffusione in luoghi intermedi. Quindi può essere di qualche interesse la ricerca della fonte comune.

Dico fonte e non fonti, perchè ritengo che seneca e seneca svenata, col senso di avarizia o di macilenza, abbiano una stessa origine dappertutto ; insomma ritengo che seneca solo provenga da seneca svenata per accorciamento e logorìo nell'uso, come infatti troviamo tutte e due le espressioni a Viterbo e probabilmente a Camerino. Anche a Lecce forse non mancherà qualche traccia di quel participio. Il quale secondo me è caduto più facilmente, perchè la prima parola della frase non aveva più senso. Insomma *gallina svenata* è diverso dal semplice *gallina*, perchè quel nome ha un senso, che varia secondo l'attributo ; ma con *seneca* diventato nulla ogni attributo diventa nulla. Se così è, come mi par certo, è certo che l'espressione anche nella forma più breve ha origine dalla morte del filosofo e non deriva, come si potrebbe supporre, da *senica* che nel latino popolare era sinonimo e peggiorativo di *senex* (Nonio, 1, 59), e sembra aver lasciato qualche traccia nel latino medioevale con la parola *seneca* (vecchio ?) registrata dal Du Cange.

Per conseguenza non direi che il senso di magra, che ha seneca a Lecce, derivi dall' idea di moralista e di asceta, benchè seneca *morale* sia frequente nella letteratura del medio evo [1]). Piuttosto lo farei derivare dall' idea di pallore esangue, donde con facile passaggio si venne a quella di magrezza e macilenza. Camerino ci mostra che *arsenico* ha contribuito a dare a quel pallore e macilenza anche un senso di cattiveria ; da tante cose dipende la fortuna di una parola. E può darsi che anche nel Viterbese la somiglianza di seneca con arsenico abbia contribuito un po', senza apparire, al senso di esosa. Ma non credo possibile che tal senso abbia origine per derivazione continua dalle accuse di avarizia mosse al filosofo dai suoi contemporanei, tanto più che della pretesa avarizia di lui non mi pare che ci sia alcun ricordo nei racconti medioevali. Il *Novellino*, o piuttosto il codice panciatichiano edito dal Biagi (CXLI), lo fa persino povero per incuria del denaro, ma è una confusione con Socrate o forse con Fabrizio. Invece anche qui non è troppo difficile il passaggio dall' idea di macilento pallore a quella di estrema avarizia, « tanto da non mangiare per non spendere », come appunto mi fu detto per spiegazione.

Ho accennato ai racconti medioevali, perchè suppongo che in quelli stia l'origine letteraria, come ben dice il D' Elia, di questo modo di dire popolare. Insomma seneca svenata certo non deriva per tradizione immediata e continua dal fatto stesso della morte di Seneca ; bensì può derivare dai racconti scritti di quella morte, frequenti in libri sacri e profani, p. es. la *Legenda aurea*. Dai leggendarî il racconto qualche volta sarà passato, io suppongo, agli *exempla* dei predicatori ecc., donde più facilmente può essere entrato nel popolo.

---

[1]) Il nonno di Pandolfo Collenuccio, che si chiamava Giovanni ed era signore di Coldinoce (onde il nome latinizzato del nepote) presso Sassoferrato « fu animosissimo et molto savio, in modo che fu cognimonato seneca » come dice il nepote stesso in un documento di famiglia, pubblicato da M. Morici in un dotto opuscolo su *La famiglia di P. C.*, Pistoia, 1876, p. 30. Sicchè credo che anche il cognome dell'umanista di Camerino, Tommaso Seneca, in origine fosse un soprannome, o di lode o di scherzo.

Anche la tradizione del dirò così autobattesimo di Seneca col proprio sangue (vedi Graf, *Roma nel M. E.*, XVII), deve aver contribuito a diffondere la notizia di quella morte. Ma specialmente vi avrà contribuito Nerone, il cui ricordo per l' immanità dei delitti e forse più per la creduta derivazione del suo nome da nero, per cui è immaginato come mostro anche nel colore, è ancora vivo nel popolo. Invece il ricordo di Seneca come persona a poco a poco scomparve, e il nome rimasto senza proprio senso si conservò solo in quella frase, presso a poco come nelle Marche, e non so se anche altrove, si dice: restare come don Falcuccio — per dire: restare con un palmo di naso —, e forse nessuno sa chi egli fosse e da che fatto o novella la frase provenga.

Il mio amico Salvetti suppone giustamente che anche la commedia a soggetto possa avere diffuso quel modo di dire, come infatti abbiamo visto Seneca Svenato in un dramma di burattini. Certo quei drammi popolari prendevano dal popolo molte di tali espressioni e gliele rendevano rinforzate. Ed è notevole che in quel manoscritto Seneca è ancora una persona di genere maschile, di cognome, a quanto pare, Svenato e di professione filosofo, sia pure pulcinellesco, mentre nell' uso popolare odierno è diventato cosa o animale imprecisati, di genere femminile. La differenza deve provenire dalla coltura del burattinaio, o forse anche dal fatto che allora anche nel popolo la parola seneca non avesse perduto tutto il suo senso.

Quanto a *senicchia* e *zanghilli* non direi che il diminutivo che li ha generati derivi da Seneca, ma da *senex*, con qualche influsso, nella prima di quelle parole, forse forse di *senica*, la cui desinenza in *a* potrebbe essa spiegare la forma femminile di *senicula-senicchia*. E sarebbero parole notevoli, perchè i parlari romanzi, che hanno tanti derivati da *senior*, non so se ne abbiano alcuno da *senex* o *seniculus*. Ma di questo possono decidere i glottologi.

R. Sciava

IL CARME LXXXIV DI CATULLO

L' epigramma di Catullo (*nobile epigramma* è definito da Quintiliano [1]) si divide in due parti, e di queste ciascuna è formata, secondo la norma dell'isaritmia dell'arte alessandrina, da un numero di versi eguale, cioè di tre distici. Chiaro è il concetto contenuto nella prima, dove il poeta argutamente c'informa che Arrio era solito pronunciare con esagerata aspirazione le parole che cominciavano o per consonante gutturale o per vocale. Questa prima serve a preparare la seconda ed il frizzo finale.

È logico, data la divisione delle parti, che nei versi 7-12 il poeta elabori un altro concetto, che, derivato dal primo senz'esserne una prolissa ripetizione, esprima la *vis* dello σκωπτικὸν ἔπος. Infatti Arrio è partito per la Siria: ed i Romani, già disabituati a quel difetto di pronuncia, accolgono ora le parole di lui per quello che esse, modificate dalla forte aspirazione, realmente signi-

[1] *I. O.*, I, 5, 19.

ficano. Arrio ha già varcato il mare Jonio ed a Roma si riferisce, *nuntius horribilis*, che:

Ionios fluctus, postquam illuc Arrius isset,
Iam non Ionios, esse, sed Hionios.

Il giuoco dell'aggettivo *ionius* che con l'aspirazione diventa *chionius* χιόνιος o χιόνεος, *nivalis* o *nivarius*, alla società colta di Roma, abituata a completare ne' suoi discorsi familiari [1]) il proprio pensiero con parole, con frasi, con citazioni in lingua greca, difficilmente doveva sfuggire; tanto più se i *fluctus nivales* si richiamavano senz' altro ad una raffinatezza dei bevitori ingordi e buongustai.

Che con le *undae nivales* si mescesse il vino vecchio e generoso ci ricorda Marziale [2]), che da questa operazione vuole escluso l'affumicato vinello di Marsiglia. Ed invero il *colum nivarium*, di cui se non erro esiste un esemplare di bronzo fra le antichità pompeiane [3]), era un colatoio per vini come quello di Sezze [4]), il vino d'Augusto e de' suoi successori [5]); e, ben più che il tradizionale *saccus nivarius* [6]), spremeva una bevanda fresca ed anche deliziosa, perchè [7]):

Non potare nivem, sed aquam potare recentem
De nive commenta est ingeniosa sitis.

Catullo con tale raggiro di linguaggio enigmatico (appunto questo, è bene ricordare, con tutte le sue varietà dall'indovinello all'allusione, dal doppio senso d'una parola alla pseudoetimologia d'un nome, dà tanto brio e festività a molti epigrammi scherzosi e propriamente satirici dell'Antologia Palatina), riesce con una destrezza da schermitore a colpire in pieno l'avversario. Infatti l'Jonio diventa inaspettatamente l'iperbolico mare di acqua ghiaccia, necessario o all'inestinguibile sete di vino del buon Arrio, o, forse meglio, alla grandiosità di pubblici banchetti a cui egli come *arbiter* o come *dominus* sapeva presiedere.

Forse meglio in questo senso; perchè allora sarebbe difficile non identificare in quest'uomo l'Arrio giudicato da Cicerone [8]) e frecciato pure da Orazio [9]) nella predica di Damasippo:

Heredes Staberi summam incidere sepulcro,
Ni sic fecissent, gladiatorum dare centum
Damnati populo paria atque epulum arbitrio Arri,
Frumentum quantum metit Africa.

---

[1]) Anche nei versi. Il vezzo proprio di taluno dei recitatori di Calvo e di Catullo è rilevato e biasimato da ORAZIO, *Sat.*, I, 10, 20 sg.

[2]) *Ep.*, XIV, 118.

[3]) *Mus. Borb.*, tom II, tav. 60.

[4]) MARZ. *ep.* XIV, 103.

[5]) PLINIO, *H. N.*, XIV, 8, 6, 1.

[6]) MARZ. *ep.* XIV, 104.

[7]) MARZ. *ep.* XIV, 117.

[8]) *Brutus*, 69, 242-43: « Quod idem faciebat Q. Arrius, qui fuit M Crassi quasi secundarum. Is omnibus exemplo debet esse quantum in hac urbe polleat multorum oboedire tempori multorumque vel honori vel periculo servire. His enim rebus infimo loco natus et honores et pecuniam et gratiam consecutus etiam in patronorum — sine doctrina, sine ingenio — aliquem numerum pervenerat ».

[9]) *Sat.*, II, 3, 84-87.

Di qui sia nell'intenzione di Stertinio o sia pure di Damasippo, ma anche di Orazio, il banchetto che Arrio avrebbe offerto, sarebbe stato proporzionato allo spettacolo superbo di cento coppie di gladiatori e alla regale distribuzione di quanto frumento si raccoglieva in un'intera provincia. Un banchetto dunque fantastico, un *epulum magnificentissimum*, perchè non adoperare le parole di Cicerone ? [1]) *cum tot hominum millia accumberent, cum ipse epuli dominus Q. Arrius albatus esset*, di quelli che con furberia e per fini politici egli ricco *parvenu*, senza dottrina e senza ingegno, aveva ammannito al popolo sciocco per ottenerne cariche ed autorità. L'informazione che ci dà la vatiniana fa, come sembra naturale, convergere a quello stesso Arrio tanto l'*epulum* oraziano che i *fluctus chionios* di Catullo; ed il giudizio morale, che di lui leggiamo nel *Brutus*, arma di un pungiglione le parole dei due poeti, che non per celia soltanto ma anche per un certo disgusto accennarono ai mezzi spettacolosi, coi quali Arrio ed i politicastri contemporanei, nel pervertito costume del popolo, riuscivano contro i loro meriti a far fortuna.

A. Dal Zotto.

" IL VIANDANTE NOTTURNO " DI W. GOETHE

Una semplice questione di buon senso. Come un poeta, quando si metta a parlare di poesia, novantanove volte su cento non fa che definire e offrire l'opera propria quale unica vera ; così, non altrimenti si comportano i traduttori nelle loro discussioni teoriche sul modo di traslatare la poesia.

In prosa o in versi ? in isciolti o con la rima ? letterale o libera ?...

Le quali disquisizioni son da lasciare ai critici, mentre gli artisti dovrebbero contentarsi di produrre. Il metodo da essi seguìto o propugnato è (rispetto all'arte) cosa indifferente e *a posteriori*. La teoria vale come teoria, l'arte come arte ; nè l'una dipende dall'altra — per fortuna !

Io p. es. non mi sentirei di sottoscrivere in tutto alla dottrina del Wilamowitz nella famosa prefazione « Was ist übersetzen ? », pur riconoscendone l'acutezza e l'originalità. Ma in sostanza, mi chiedo, come l'attua ? E allorchè vedo da lui reso il mirabile *lied* goethiano :

Ueber allen Gipfeln
ist Ruh ;
in allen Wipfeln
spürest du
kaum einen Hauch ;
die Vögelein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
ruhest du auch :

---

[1]) *In Vatin.*, XII, 31.

con una strofetta eolica:

κορύφαις μὲν ἀπαίσαις
κατέσχε σίγα·
ἐπὶ δ' ἀκρεμόνεσσι
σίγαισ' ἀῆται·
ὀρνέων δὲ θρόος κατ' ὕ —
λαν εὕδει· σὺ δὲ βαῖον ὄμ-
μενον, ὅδῶτα, καὶ σὺ κοιμάσῃ:

allora io scordo le mie riserve per il teorico, scordo le mie simpatie per le maggiori o minori libertà, e, di fronte all'ottima e ardua riuscita, rimango vinto e ammirato. (Solo, si potrebbe osservare che nell'ultimo verso l'aggiunta oggettiva *del viandante* non è forse del tutto saffica e neppure göthiana, non ostante il titolo della poesia).

Dopo ciò, ecco un tentativo di versioncella del *lied* su riferito, in due modi, venuti spontanei entrambi: *α*) l'una in versi *bianchi*, quasi interlineare (*onesta* e *modesta* direbbe il Croce[1]); *β*) l'altra più libera e — non meno modestamente — tradizionale italiana: stavo per dire *pascoliana* (un travestimento, una *metempsicosi* direbbe il Wilamowitz):

α)

Su tutte le vette
è pace;
fra tutte le cime
un alito
non senti;
taccion nel bosco gli uccelli.
Pur che tu aspetti, in breve
posi anche tu.

β)

Su l'alta montagna, che pace!
Un alito solo non sfiora
le cime degli alberi; tace
nel bosco ogni uccello.... Tu ancora
l'avrai — se attendi brev' ora —
la pace!

E analogamente in latino.... alla Coccai:

α)

Omnia silent iuga,
inter omnia cacumina
vix halitum audis;
in silvis conticuere aves.
Perfer dum, cito
quiescis et tu.

[1]) Il quale la rende così (in « Goethe », 235):

Sopra tutte le vette
è pace;
sopra gli alberi un soffio
non senti tu;
ne la selva si taccion gli uccelletti,
aspetta un poco; presto
riposerai pur tu.

Nel terzo versetto si potrebbe dire: *nil nisi halitum audis*; che, almeno per il suono, s'avvicinerebbe un poco di più al testo inarrivabile.

β) Qui si potrebbe citare la versione poetica latina del Nisard; di cui so l'esistenza ma che non ho potuto mai vedere.

Ora quale dei due metodi è il migliore? Io non so, cioè so benissimo che (rispetto all'arte: e il verseggiatore ha sempre una pretesa artistica) sono buoni o cattivi tutti e due secondo i risultati. Potrei anche dilungarmi con una dimomostrazione teorica. Ma a che pro, se ogni lettore dagli esempi recati può senz'altro sentenziare da sè, conforme il suo giudizio?

LUCIANO VISCHI.

IL "TESEO" DI BACCHILIDE

(XVIII [17])

Uno squillar di trombe chiama a raccolta il popolo d'Atene. Una folla di cittadini o forse, più precisamente, di Vecchi accorre alla reggia e domanda affannosa al re Egeo: « Che avviene? Forse il nemico varca le frontiere, o predoni rapiscono le gregge? Parla! ». Risponde il re: « S'avanza un eroe: ha ucciso Sìnide, il cinghiale, Scirone, Cercìone, Procuste. Io temo forte ». Domanda il Coro: « Chi è? Donde viene? Come veste? » Ed Egeo..., ma è meglio leggere nella versione (molto meglio sarebbe nel testo) la pittura che il re fa dell'eroe. Il re non sa ancora che lo sterminator di mostri e di briganti è appunto suo figlio, Teseo. Rifacciamoci indietro.

Egeo, re d'Atene, non avendo figli, consultò l'oracolo, e avutone un oscuro responso, andò per lumi all'amico Pitteo, il savio re di Trozene. Quivi colse l'amore della reginetta, Etra. (Non importa sapere, per la nostra ode, che la fanciulla, poco prima o poco dopo, soggiacque anche al dio Posidone e ne rimase incinta). Egeo, dunque, prima di partire, nascose un paio di calzari e una spada dall'elsa eburnea sotto un grave masso e pregò la fanciulla che, appena il figliuolo fosse in grado di sollevarlo, lo mandasse a lui con quei contrassegni, senza però rivelargli il nome del padre. E così avvenne. Il giovinetto, a sedici anni, sollevò il masso, ebbe i contrassegni e s'avviò alla volta d'Atene. Lungo il cammino, uccise mostri e malfattori che infestavano il paese: Sìnide, figlio di Posidone (il mare che scuote la terra), il quale con la sua immensa forza piegava al suolo due pini, legava un viandante alle due cime e poi lasciava andare; un fierissimo cinghiale che spargeva la morte nelle selve di Cremmione; Scirone che forzava i passanti a lavargli i piedi e poi con un calcio li scaraventava in un burrone, ov'eran pasto d'un'enorme testuggine; Cercìone che sfidava i passanti alla lotta e li stritolava; Procuste che con un martello..., ma chi non sa la storia del letto di Procuste?

Come si vede, l'ode, che presento tradotta, è un piccolo dramma lirico, un ditirambo drammatico: è canto ed è azione; c'è il coro e ci sono i personaggi: Egeo e Teseo, assente ma presente. Noi vediamo il giovine eroe avvicinarsi e man

mano aggrandirsi; egli viene a nuovi cimenti e a nuove fortune, al regno e all' immortalità. Qnanto diverso dall' eroe della gente dorica, dal poderoso e faticante Ercole! L' eroe attico, nella poesía di Bacchilide, appare sempre giovane ed unisce in perfetta armonia il vigore e la grazia. È il purissimo tipo della bellezza efebica. I mnscoli gnizzano nell' immane sforzo, ma la fiamma degli occhi è luce di pensiero. In questo ditirambo, di dionisiaco v'è l' ansia paurosa che freme nelle prime strofe; v' è l' oscuro presagio di grandi sciagnre, che alla fine sembra dissolversi nella radiosa visione ideale di quella gentile bellezza eroica.

CORO

Re della sacra Atene,
signor dei molli e delicati Joni,
perchè la tromba da la bronzea bocca
ha mandato poc'anzi un suon di guerra?
Forse qualche nemico
condottiero d'eserciti
rompe i confini della nostra terra?
O perfidi ladroni,
ad onta dei pastori,
traggono a forza i greggi delle pecore?
O che ti morde il cuore?
Parla! Io credo che tu, quant'altri mai,
abbia pronta a difesa
una schiera di giovani gagliardi,
o figlio di Pandione e di Creùsa.

EGEO

Or ora è giunto un messo
che corse a pie' la lunga via dell' Istmo,
ed imprese mirabili racconta
d'un grand'eroe: ha ucciso il vïolento
Sìnide, il più forzuto
dei mortali, figliuolo
del Cronide Liteo, che scuote il mondo.
Ha ucciso nelle selve
di Cremmione l'orrido
cinghiale, e il crudelissimo Scirone.
Ha troncato per sempre
le lotte di Cercìone, e Procuste,
trovato un uom più forte,
ha gittato il terribile martello.
Io mi sgomento: dov'andrà a finire?

CORO

E t' ha detto chi sia?
Di dove viene? Quale veste porta?
Forse conduce numeroso esercito
armato a tutto punto per la guerra?

O va di gente in gente,
solo, con qualche servo,
a guisa di girovago mercante,
così forte e gagliardo
e ardito da fiaccare
la possa formidabile di tanti?
Certo lo manda un dio
perchè faccia giustizia dei ribaldi.
A chi fa sempre il male
suole accadere qualche volta il male.
Tutto ha fine col volgere del tempo.

EGEO

Dice che sol due uomini
lo seguono. Dagli omeri splendenti
pende una spada che d'avorio ha l'elsa;
ha nelle mani due lucenti dardi
e un bell'elmo spartano
sui capelli di fuoco.
Una veste di porpora gli cinge
il petto, ed una morbida
clamide di Tessaglia.
Gli risplende negli occhi rosseggiando
la fiamma dei vulcani.
È giovinetto nel suo primo fiore.
Ama i giochi di Marte
e il bronzeo fragor della battaglia,
e cerca Atene, vaga di splendore.

Trad. DARIO ARFELLI.

DAGLI EPODI D'ORAZIO [1]

UN.... "PESCECANE" (Ep. IV).

Qual fe' il destin tra lupi ed agni nascere,
  Tal fra te e me è la ruggine,
Tu cui la schiena duol per frusta iberica,
  E il pie' per ceppi rigidi!

[1]) Questi tre brevi Epodi oraziani (due sono purtroppo *d'attualità*) che presento tradotti, sono saggio di una versione degli Epodi da me compiuta già alcuni anni or sono con gli stessi criteri che ho seguiti nella mia traduzione metrica delle odi (in tre volumi, Venezia, Fuga, 1910-12: cfr. le prefazioni a ciascuno dei tre volumi). Per la riproduzione metrica di questi tre Epodi (come di tutti i primi dieci) non ci può esser dubbio: il trimetro giambico va reso con un endecasillabo sdrucciolo, e il dimetro giambico con un settenario pure sdrucciolo.

Passeggia pur superbo del tuo gruzzolo:
  Sorte il natal non cambia.
Ve', quando incedi per Via Sacra tronfio
  Con toga di sei cubiti,
Come qua e là i passanti il guardo torcono
  Con generosa rabbia!
« Quel cui straziâr le sferze dei triumviri
  Fin che il precon fu sazio,
Coltiva or di Falerno mille iugeri,
  Calpesta in cocchio l'Appia,
È magno cavaliere e nei primi ordini,
  D' Ottone a scorno, assidesi.
A che rostrate navi in sì gran numero
  Guidar, pesanti macchine,
Contro gli schiavi e dei ladron l'esercito,
  S' è un tal tribun dei militi? ».

GUERRA CIVILE (Ep. VII).

Ove, ove correte, empii, o perchè impugnansi,
  Riposte or or, le sciabole?
Poco finor sui campi e su l'oceano
  Latino sangue sparsesi?
Non perchè Roma a l' invida Cartagine
  Arda i superbi culmini,
O per la Sacra via i Britanni indomiti
  Gravi di ceppi scendano,
Ma perchè pera la città di propria
  Man, come i Parti bramano.
Nè i lupi nè i leoni ciò far sogliono
  Mai, d' infierir fra i simili.
Cieco furor vi tragge o irresistibile
  Forza o vendetta? Ditelo!
Tacciono, di pallor le guance tingonsi,
  Stupor le menti occupa.
Così un acerbo fato i Romani agita
  Per l'empio fratricidio,
Dacchè di Remo il pio sangue sul lastrico
  Scorrea, funesto ai posteri.

BUON VIAGGIO!... (Ep. X).

Salpa la nave e va e con tristo augurio
  Porta il fetente Mevio:
Di sferzar le due coste con orribili
  Marosi, Austro, rammentati.
Sconvolto il mar dal negro Euro, le gomene
  E i rotti remi sperdansi;

Insorga Borea, qual sui monti altissimi,
  Le querce scrolla e sradica;
Nè amico astro la notte oscura illumini,
  Se Orïon tristo ascondesi;
Nè a lui sia il mare più che ai Greci placido,
  Dopo che Troia vinsero,
E da l'arsa Ilio volse l' ira Pallade
  D'Aiace sul legno empio.
Quanto il sudor dei tuoi nocchier vuol essere,
  Quanto il tuo pallor livido,
E lo strillar che non conviene agli uomini,
  E a Giove ostil le suppliche,
Se urlando l'onda ionia per Noto umido
  Verrà il tuo legno a infrangere!
Se opima preda poi sul lito concavo
  Liete farai le folaghe,
Sacrificar voglio un caprone in fregola
  Ed un' agnella ai Turbini.

LIONELLO LEVI.

MEMORIA DANTIS

Occidentis fausta parens resurge,
saeculorum mole levans precare
unicum vatem, cape mira signa,
    mystica sacra.

Visa Danti est en rosa mira coeli,
auream spectat pietate flammam,
visa cum sanctis seraphis cherubis
    aurea scala.

Sensit ardens omnimoventem amorem
spiritus divi ac penetravit acer
inferos et quae manet impiorum
    horrida poena.

Nec pius dulci patriae pepercit,
quam vocat servam [1]) cupidis parentem.
At deus tandem meliora fata
    attulit orbi:

[1]) *Purg.*, XI, 76.

cívibus iam rex moderatur unus,
liber ac Romae docet ille gentes,
cui patris nomen datur ampla tendes
pacificumque.

Alma tu iuris veteris magistra
trade terris iustitiam atque pacem,
tu memor Dantis pia flecte avara,
ferrea corda!

F. Gustavi [1]).

LA COMPOSIZIONE DEGLI "ATTI DEGLI APOSTOLI" SECONDO IL LOISY [2])

Nel leggere questo nuovo commentario del grande critico francese che continua i commentari degli evangeli con i noti pregi luminosi, l'acume tagliente dell'analisi che penetra nelle intime fibre del documento, e la sterminata erudizione, che mai opprime, ravvivata com' è da vivace ed arguta genialità, e dà anzi un senso di ristoro per l'equanime rivalutazione della critica precedente, sì che la selva selvaggia delle ipotesi contraddicentisi non ci avvilisce in un prematuro e pigro scetticismo, ma ci rivela un ordine e una progressione e anima ed accelera la ricerca, nel leggere questo nuovo commentario, dico, ho avuto una grande soddisfazione: quella di trovare che il critico francese giunge, circa gli *Atti degli Apostoli* a risultati pressochè identici a quelli da me raggiunti in un lavoro scritto e stampato in sulla fine del 1913, ma che per molteplici vicende è stato pubblicato insieme con la critica delle lettere paoline solo vari mesi or sono [3]). Questa spontanea concordanza in un campo di ricerche così ricco di contrasti e di controversie come la critica del *Nuovo Testamento*, è certamente confortante. Molte osservazioni ritornano pressochè identiche nelle due opere. Identico è l'apprezzamento complessivo degli *Atti*. Gli *Atti degli Apostoli* non sono, come voleva la scuola di Tübingen, una mediazione teologica fra giudeo cristianesimo e pagano cristianesimo, e non sono neppure un maldestro aggregato di fonti disparate, come sotto l'influsso della critica evangelica e i risultati del Wellhausen nell' analisi del pentateuco, hanno sostenuto molti altri; ma sono un' opera organica la cui chiave deve ricercarsi nella *forma mentis* dell' autore.

Se in alcuni punti abbiamo dei frammenti in prima persona plurale delle memorie d'un compagno di missione di Paolo, essi non sono che alcuni pochi residui non ancora erosi e disciolti nella visione agiografica apologetica dell' autore. E per prima cosa bisogna impadronirsi della *forma mentis* di questo autore, che

[1]) F. Gustafsson, professore emerito dell' Università di Helsingfors. Quest'ode saffica ci fu inviata dal Dr. Gummerus, Ministro di Finlandia a Roma. *N. d. R.*

[2]) A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*. Paris, Nourry. 1920; di pp. 963.

[3]) *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*. Messina, Principato, 1921. La parte riguardante gli *Atti* fu da me scritta prima che prendessi visione dell'*Agnostos Theos* del Norden.

irrigidisce in uno schema ideale e icratico la tumultuosa realtà storica, rende voluta e programmaticamente predisposta l'impulsiva espansione del cristianesimo, la subordina al collegio dei dodici, piegando dinanzi ad esso la fiera indipendenza di Paolo, erado ogni ricordo della contesa fra giudeo-cristiani e pagano-cristiani, fra Pietro e Paolo, e la rende preventivamente impossibile col decreto di Gerusalemme del tutto ignoto a Paolo. È l'irrigidimento della storia trasferita in un piano provvidenziale. Le dissonanze con le lettere di Paolo divengono profondissime.

Gl' intenti apologetici se da una parte si svolgono autonomi nei discorsi di propaganda posti in bocca agli apostoli dinanzi a giudei e a gentili, dall' altra più sottili e più impalpabili s' insinuano nella struttura della narrazione, e determinano una profonda alterazione dei memoriali del compagno di Paolo. L' autore degli *Atti* dissimula la situazione giuridica sfavorevole in cui il cristianesimo nascente veniva a trovarsi nell' impero. Tenta di surrogare (evidentemente in un periodo di relativa tranquillità) ai ricordi autentici una tradizione tendenziosa sui rapporti fra chiesa e impero. Le persecuzioni patite vengono erase dalla narrazione : per amore della sua tesi l'autore tralascia di narrarci la morte dell'apostolo delle genti. E, per quanto qua e là nella narrazione affiori qualche rimasuglio dei ricordi del compagno di Paolo sulle persecuzioni che colpirono la nuova fede, l'autore mette avanti sempre un suo rifacimento ideale : i magistrati romani attestano la perfetta innocenza del cristianesimo, riconoscono che esso non costituisce un crimine ; le persecuzioni sono presentate come effetto dell'odio giudaico e delle passioni popolari. Per l'autore il cristianesimo è sotto la tutela delle leggi romane, perchè esso è il vero e autentico giudaismo, che nell' impero ha una posizione ufficialmente riconosciuta. La controversia fra giudei e cristiani secondo lui non è che la continuazione della controversia fra sadducei e farisei circa la risurrezione dei morti : i cristiani credono specificamente sulla risurrezione di Gesù. Ecco tutto. Perciò le autorità romane non dovrebbero seguir l'odio giudaico e snidare fuori dai privilegi giudaici il cristianesimo. Non è affar loro intervenire in tale conflitto. Tale mentalità agiografica e tale tesi giuridica hanno completamente sgretolato negli *Atti* i commentari del compagno di Paolo che eran forse l'unica fonte di cui disponeva l'autore. Compito del critico è perciò d'andare a rintracciare nella narrazione i massi erratici non completamente assorbiti nella tela agiografica apologetica, e partendo da essi, con un processo inverso alla *forma mentis* dell' autore, cercare di ricollegarli ricostruendo quei nessi storici che s'intravvedono più o meno nebulosamente.

Tale la determinazione del problema critico degli *Atti* sia nel commentario del L. che nel mio lavoro. E la concordanza continua anche per moltissima parte del minuto e delicato lavoro analitico inteso a determinare la tradizione migliore. Ma più che sui consensi credo interessante fermarmi sui punti che rimangono controversi : la discussione potrebbe portare maggior luce.

Un punto in cui non condivido l'opinione del L. è nell' importanza riconosciuta all' ipotesi del Norden, che attribuisce i due prologhi del terzo evangelio e degli *Atti* alla fonte invece che all' ultimo redattore. Mi pare che si deduca troppo da un periodo male equilibrato, supponendo ch'esso sia stato mutilato dall'ultimo redattore. La struttura dei prologhi e il ritmo sono identici al discorso di Tertullo (*Atti*, 24, 2-9) che risale sicuramente all'ultimo redattore : anche in questo discorso è uno squilibrio fra il prologo solenne e il discorso.

Non mi persuade molto la ricostruzione della figura dell'autore della fonte: essa mi pare troppo idealizzata secondo l'ideale d'una religiosità quieta, moderata, equilibrata, antitetica all'irruenza di Paolo: un ideale alla Renan di religione non intemperante. Francamente, un uomo di tali spiriti mi pare un anacronismo e non arrivo a concepirlo compagno di missione e di prigionia del tempestoso apostolo.

Il L., con la sua ricca esperienza del mondo ecclesiastico è mirabile nel cogliere e fermare gl'interessi e le passioni in giuoco nell'alterazione dei memoriali del compagno di Paolo; tuttavia mi pare che si lasci trasportare da questa sua penetrazione un po' maligna, sino a far degli *Atti* una conscia e voluta falsificazione a vantaggio della chiesa romana, qualcosa di simile alle famose *Decretali* d'Isidoro. Quantunque i limiti tra la *pia fraus* e la frode pienamente cosciente non si possano precisare con assoluta esattezza, mi pare che il L. ecceda. L'origine romana degli *Atti* mi pare dubbia. La chiesa di Roma e la sua origine non hanno sufficiente rilievo negli *Atti*, e l'autore pare mostrare maggior interesse per Efeso.

Nella sua diffidenza verso l'autore il L. troppi episodî lascia sorgere dal nulla per atto d'arbitraria fantasia dell'autore. Io credo che convenga essere un po' più moderati. La critica dell'evangelio lucano, per cui ci soccorrono narrazioni parallele, ci mostra che anche là dove l'autore inventa, costruisce sempre su qualche elemento tradizionale, sia pure trasposto e deformato. La predicazione di Nazareth rielabora simbolicamente l'episodio parallelo di Marco, la missione dei 70, l'invio dei dodici, l'episodio della donna curva, quello dell'emorragica, la comparizione di Gesù davanti a Erode, quella di Paolo dinanzi ad Agrippa, e così via. Perciò io propendo a ritrovare negli episodî degli *Atti*, per quanto piccolo, un residuo di tradizione attendibile, ma non arrivo quasi mai a considerarli falsificazioni create *ex nihilo*.

Mi par troppo audace eradere completamente la narrazione del così detto primo viaggio di Paolo e Barnaba in Asia Minore. Se noi ricollochiamo il convegno di Gerusalemme nel momento in cui doveva collocarlo la fonte, cioè dopo 11, 29, la situazione storica che risulta sia dagli *Atti* che dalle lettere è soddisfacentissima. Prima d'intraprendere la grande missione fra le genti, in seguito a dubbi sollevati da alcuni fratelli (i falsi fratelli, le spie, della lettera ai Galati) Paolo e Barnaba nel dubbio di correre o d'aver corso invano, si recano a Gerusalemme. Risolto il dubbio i due apostoli partono per la grande missione. In *Rom.* 15, 19, Paolo pone come punto di partenza della sua grande missione Gerusalemme.

Mi pare anche che il L. pecchi d'ipercritica escludendo ogni attività missionaria della prima chiesa di Gerusalemme, per attribuirla all'elemento ellenistico, e facendo risalire l'origine del collegio dei dodici alla chiesa invece che a Gesù. La concezione più arcaica della missione cristiana è quella che noi troviamo formulata nel discorso di Gesù ai dodici. Questa concezione missionaria è sicuramente anteriore all'intervento dell'elemento ellenistico nella chiesa, e si riconnette all'insegnamento di Gesù; in ogni modo dovette essere la concezione missionaria della primissima chiesa. I dodici devono andare scalzi, senza denaro, senza bisaccia, senza verga nè calzari; hanno diritto al vitto gratuito; interi borghi e città si convertiranno, altri respingeranno in massa l'annunzio. Quest'ultimi sono riservati a una sorte peggiore di Sodoma e di Gomorra. È questo il programma apo-

calittico della missione, che secondo ogni probabilità risale a Gesù. Tale concezione apocalittica è d'impaccio, in gran parte, alla missione fra le genti, specialmente a Paolo, che la conosce come antica regola dell'apostolato, ma che tuttavia rinunzia al mantenimento gratuito e si preoccupa del finanziamento della missione. L'evangelio di Marco, di tendenze paoline, attenua le dure condizioni fatte agli apostoli; l'appello della chiesa si rivolge ai singoli e non a masse compatte. Invece la concezione arcaica dell' apostolato si riconnette idealmente alla missione storica di Gesù, alla dignità di giudici nel regno riservata ai dodici, al λόγιον: che sarebbe stato gridato dai tetti ciò che veniva sussurrato all'orecchio, e infine alla polemica dei giudaizzanti in favore degli *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (che, come credo di aver dimostrato, sono i dodici e non gl' intrusi di Corinto).

L'eliminazione proposta dal L. del momento pneumatico dalla chiesa di Gerusalemme non mi pare tanto fondata su dati attendibili degli *Atti*, quanto sui presupposti del L. circa il rapporto fra elemento giudaico ed ellenistico nella chiesa, già da me discussi altrove. Troppo povera e scarna di contenuto o di vigore diventa in tal guisa la prima chiesa, e lo sviluppo del cristianesimo pare più giuoco del caso che formazione organica. Certo si è che se in qualche modo è possibile concepire in forma non pneumatica il battesimo di Giovanni, lustrazione del popolo in vista della fine, il battesimo e l'eucaristia, riti costitutivi della nuova comunità messianica non possono essere concepiti che come riti pneumatici. Possiamo distinguere in essi la riflessione paolina (battesimo = immersione nella morte di Cristo, eucaristia = comunione del sangue dell' alleanza e del corpo di Cristo) dall' interpretazione più antica, ma non possiamo distinguere una fase pneumatica da una fase non pneumatica più antica. L' accavallarsi delle diverse interpretazioni teologiche invece si spiega prendendo le mosse da un rito pneumatico pregnante sempre di qualcosa d'ineffabile. La concezione a cui risalgono i due riti, dello spirito come arra dei beni futuri escatologici, è da ritenere fondamentale della forma più antica di fede cristiana, anteriore alla fase ellenistica.

Ma con ciò esorbitiamo dal campo della critica degli *Atti*, per entrare in quello ben più controverso della ricostruzione del primo cristianesimo, campo in cui io divergo sensibilmente dal Loisy.

Non ostante queste esorbitanze, la critica degli *Atti degli Apostoli* del L. è una delle più penetranti opere sull' argomento, e rimarrà fondamentale per ogni ulteriore ricerca.

Adolfo Omodeo.

IL LIBRO D'AMORE DELLA POESIA GRECA [1]

La letteratura greca è certo la più nota fra le letterature antiche e per l'eterna giovinezza dei suoi capolavori e per l' importanza che il pensiero greco ha avuto ed ha tuttora nella genesi della nostra civiltà e della nostra scienza. I nomi di Omero, di Eschilo e di Sofocle nella poesia, di Platone e di Aristotile nella filosofia sono sulle labbra di tutti gli studiosi, e qualunque persona anche mezza-

[1]) Ettore Bignone, *Eros. Il libro d'Amore della poesia greca*, Torino, 1921.

namente colta si vergognerebbe di ignorarli. Troppa luce di bellezza e di verità i Greci hanno versato nel mondo, perchè non ne giunga anche a noi lontani pronipoti qualche raggio vivificatore. Un altro vantaggio ha poi la letteratura greca sulle sorelle, quello di essere conosciuta anche direttamente nei testi e nelle traduzioni. Tutte le letterature d'Europa vantano traduzioni dal greco che a buon dritto passano come capolavori, alla pari di opere originali. Solo forse la letteratura sacra degli Ebrei poteva sotto questo rispetto competere colla letteratura greca, ma ancora trattavasi di una letteratura speciale che s'imponeva alla nostra ammirazione per lo spirito religioso da cui era pervasa e da cui traeva la sua vita. Non è così coi Greci; con essi siamo come in casa nostra, noi li ammiriamo, perchè hanno saputo dire come noi e meglio di noi, ciò che interessa di più questa nostra anima umana, perchè gli stessi problemi che agitavano il loro spirito, agitano il nostro, e la stessa armonia di linee che dava ai loro occhi la sensazione della bellezza divina la dà ancora ai nostri occhi. Oh meravigliosa modernità dell' arte e del pensiero greco! Essa appare tra noi, tra noi rinasce nella sua immortale giovinezza, proprio come la miracolosa fanciulla d'Anzio, destata dal suo sonno secolare dai marosi del Tirreno e risorta a beare i nostri occhi di timidi adoratori del bello. E il miracolo della fanciulla d'Anzio, questo miracolo di risurrezione si compie spesso sotto i nostri occhi, in questa nostra età dai trovati meravigliosi, dalle invenzioni portentose! Oggi le sabbie del deserto ci restituiscono Saffo, Bacchilide, Menandro, domani le opere dei grandi pensatori antichi, le loro figure severe e maestose prendono nuova vita nelle pagine che l'industre critica moderna sa scrivere intorno ad essi: tragedie e commedie, poesie e prose per opera di abili traduttori risuonano ancora in tutte le lingue colte d'Europa, e trovano la via delle menti e dei cuori. Ogni secolo ha un modo suo d'intendere il mondo antico, la storia della filologia lo dimostra, e ogni secolo vuole i suoi autori, nelle sue traduzioni. L' aristocratico Settecento, imbevuto di razionalismo, tanto lontano dall' avere quel senso storico, che è vanto della nostra età, ci diede l'Omero del Pope, quello di Madame Dacier, e quello purtroppo tanto inferiore del nostro Cesarotti. L'età napoleonica sentì il bisogno di ricreare Omero e si ebbe l'Omero del Monti. Poi anche la versione del Monti parve inferiore al modello e infedele ad esso anche nello spirito, e si ebbero le versioni parziali del Pascoli e del Romagnoli; versioni che sono un indice del mutato gusto dei lettori e del nuovo valore che l'arte ellenica rappresenta per i nostri spiriti.

Molti aspetti dell'anima greca, che sino ad ora erano rimasti nell'ombra, apparvero così in piena luce, ed altri che sembravano invece preminenti, rientrarono un poco nell'ombra, ci creammo così un' immagine dell'Ellade assai diversa da quella dei nostri padri, ma viva di una vita più umana e moderna. Persino di taluni atteggiamenti modernissimi dell' arte e della letteratura, p. es. del futurismo si sono potute trovare tracce anche negli autori antichi greci.

Noi gustiamo nella letteratura la vivace immediatezza dell'espressione, la sincerità con cui essa si fa specchio della vita e dei sentimenti nostri, e questa immediatezza e sincerità cerchiamo ansiosamente nei poeti antichi e moderni; ebbene in questo nostro desiderio nessuno dei moderni ci soddisfa più e meglio dei poeti dell' Ellade. La risposta che essi ci danno è naturalmente diversa a seconda della domanda che loro moviamo. Il fatto importante è che essi rispondono, e rispondono bene. I traduttori moderni non sempre si accontentano di un solo autore, spesso fanno opera di traduzione e di scelta, lasciandosi guidare dal loro

gusto o dal loro genio. Spesso queste scelte hanno uno scopo, e mirano ad esser compiute, a dare della vita e dell' arte una visione intiera, senza troppe lacune. Si capisce quindi che un'opera di traduzione e di scelta sia di per sè stessa opera di interpretazione non solo letterale e filologica, ma spirituale ed artistica.

Dobbiamo a un valoroso cultore degli studi ellenici una bella raccolta di versioni che da Omero vengono giù giù sino agli Alessandrini attraversando i vari periodi della greca letteratura. Ettore Bignone, il geniale illustratore di Empedocle e di Epicuro, quasi a sollievo delle fatiche durate, raccoglie in un' antologia le sue versioni dal greco e le intitola *Eros*, e non a caso; Eros tiene un gran posto anche nei sistemi dei suoi due filosofi preferiti, e in questa antologia infatti egli ha voluto raccogliere quanto di meglio i Greci poeti hanno scritto di amore. L' amore è la più universale delle passioni, quella che meno cambia coi tempi, e che rimane fondamentalmente simile a se stessa attraverso ai secoli, è l'eterna canzone che ogni generazione canta a sua volta su questa grande scena del mondo, ma è anche quella che la storia trascura di più appunto in grazia della sua universalità e uniformità. Bacone scriveva che raramente i grandi uomini della storia si sono lasciati dominare dall'amore. La storia romana p. es. non ne ricorda che due soli, Appio Claudio il decemviro e Marco Antonio, e ancora trattasi per ambedue di passioni senili, che cioè si impadronirono dei loro spiriti, quando già l'età li aveva indeboliti. Il nostro Manzoni trovava invece che di amore nella vita ce n' è forse più del bisogno. Comunque sia, questa antologia del Bignone non è esclusivamente erotica, egli ha saputo dare al suo quadro una cornice abbastanza ampia. Il nucleo centrale della sua scelta è formato da Teocrito e dalla poesia alessandrina, e specialmente le versioni dagli epigrammi dell'antologia costituiscono per noi una gradita novità. Questo genere di poesia è noto, si tratta di brevi componimenti, di piccoli quadretti racchiudenti ora un'osservazione acuta, ora un pensiero affettuoso, soffusi da una delicata tristezza, che loro viene dal pensiero della fugacità della vita e della brevità delle umane passioni. Parecchi di questi epigrammi ci vengono dalle tombe. Prendiamo p. es. quelli di Leonida Tarentino, è un poeta contemporaneo di Teocrito, che visse povero e tra i poveri. Pare che egli avesse due grandi nemici, l'amore e la miseria. Se Venere lo scampava dal primo, non lo salvava dalla seconda. Poco importa, egli si consolava colla fama futura! Dai suoi versi fanno capolino dei personaggi, che non sono veramente quelli che troviamo più di frequente nella letteratura antica, il cinico Socare coi sandali e con un cencio di molto sdrucita bisaccia, e il rustico Alcamene un contadino assai nemico dei rovi, i quali a farlo apposta, ora che è morto, gli copriranno la tomba. E accanto a questi due vediamo due ragazze, Satira e Milo, due suonatrici, operaie delle Muse. Sullo sfondo biancheggia una casetta: è quella del buon Chitone col suo piccolo vigneto. Tutto un mondo sorge dai versi del poeta, un mondo che in parte già conosciamo attraverso i poeti latini, Virgilio e Orazio. Ho scelto come esempio Leonida, ma accanto a lui altri parlano in armoniosissimi versi, Asclepiade, l'elegantissimo, in cui si sente un' eco attenuata dei divini poeti di Lesbo. Egli canta la sua sofferenza d' amore, con note che a volte sembrano elevarsi ad amore e sofferenza cosmiche. A ventidue anni questo poeta già sentiva il tedio della vita e la inutilità della passione:

E se morissi, Amori, ebbene che cosa fareste?
Agli astragali certo, continuereste a giocar.

Se il nucleo adunque e la più gradita novità di questa antologia sono costituiti dalla poesia epigrammatica alessandrina, il proemio ci è dato da Omero, e il criterio con cui le versioni si seguono è quello cronologico. Il Bignone vuole illustrare l'amore dell'età omerica nei tre tipi della dea, della donna e della fanciulla, e traduce gli amori di Ares ed Afrodite, quelli di Paride ed Elena ed infine il soavissimo idillio di Nausicaa. Dall'età eroica passiamo alle età successive e il Bignone ci dà traduzioni dai lirici e dai tragici, e con felice pensiero per la commedia nuova ricorre anche ai comici romani, a Plauto, a Nevio e a Terenzio. Egli si misura valorosamente coi traduttori più famosi e sostiene bene la prova; si confronti ad esempio la sua versione della famosissima ode di Saffò, già tradotta da Catullo, i suoi versi sono di bella fattura e di delicata armonia, qualche arcaismo forse ritorna con troppa insistenza, ma non nuoce. Egli non rifugge anche dal riprodurre scene piuttosto crude, quale la scena delle vecchie tolta dalle *Donne a Parlamento* di Aristofane. Ma il nostro palato moderno è abituato a questi sapori; l'Autore ha fatto bene a vincere ogni scrupolo e a mostrarci sin dove anche sotto questo aspetto poteva arrivare la libera fantasia dei Greci e di Aristofane. Egli non scrive per i fanciulli e per le scuole, egli si rivolge agli artisti e alle persone colte e queste ai nostri tempi non si scandalizzano certo per il realismo aristofanesco. Si badi però che l'effetto di questo realismo è certamente maggiore su di noi, che sui contemporanei di Aristofane.

Attraverso queste versioni possiamo seguire la storia della donna nella vita ellenica. In Omero la donna è eroica, appartiene per lo più alla stirpe dei dominatori, le schiave restano nell'ombra, sebbene intorno ad esse si accenda la fatale contesa, che die' origine all' ira di Achille. Però il tipo della dea, Athena, Leto, Afrodite, Teti, quello della maga, Circe e Calipsò, quello dell'eroina, Andromaca e Penelope sovrastano agli altri. Con Esiodo siamo invece in un altro mondo, intendo parlare dell'Esiodo dei Lavori. Egli ci descrive la donna volgare, la donna di casa, che deve accudire alle faccende domestiche e dare al marito figli numerosi e forti per il lavoro dei campi, e con Esiodo s'inizia anche quella corrente misoginica di cui si ha già qualche traccia nell'*Odissea*, nel noto episodio delle ancelle di Ulisse, e che sbocca poi nella famosa satira di Simonide Amorgino. È un peccato che il Bignone non ci abbia dato anche di questa una traduzione; ne abbiamo, che io conosca, solo una del Leopardi e certo non felice. Misoginia e Amore non sono del resto tanto lontani, come pare.

Con Aristofane abbiamo la donna della democrazia ateniese. Alla matrona però ben presto si contrappone l'etèra, colei che nasce schiava e si fa regina, impadronendosi del regno dello spirito e dell'eleganza. I curiosi della storia del costume potrebbero leggere a commento di molte di queste poesie le lettere di Alcifrone. Non gioverebbe invece molto per loro il leggere il *Banchetto* di Platone. Niente infatti di meno filosofico dell' amore greco, quale ci appare nella greca poesia. Delle due Veneri di cui parla Platone nel *Banchetto*, non se ne ricorda che una e la meno nobile. I comici hanno bensì una certa loro filosofia, ma è filosofia spiccia, fatta di massime tolte dal senso comune e non prive di *humour*. La pittura stessa della passione d'amore non arriva in questi poeti alla intensità e profondità dei versi del libro IV di Lucrezio. Vi si opponeva forse la natura dell' ingegno ellenico portata a spiritualizzare la passione, a renderla per così dire intellettuale, e v'erano forse ragioni sociali e religiose perchè questa

passione non apparisse ai Greci sotto l'aspetto con cui si rivela nella nostra società moderna.

Le questioni sorgono numerose, l'una accanto all'altra, ma non è necessario risolverle per gustare l'onda di perenne poesia di questo libro d'amore della poesia greca.

Le traduzioni si fanno per chi conosce la lingua originale e per chi non la conosce; i primi forse più de' secondi in queste del Bignone troveranno il loro compiacimento, perchè potranno misurare l'arte del traduttore e le difficoltà previste e superate.

A. M. Pizzagalli.

RECENSIONI

Rutilii Claudii (vel Claudii Rutilii) Namatiani, *De reditu suo* recensuit Vincentius Ussani (Estratto dalla « Rassegna italiana di lingue e letterature classiche », a. II, fasc. 3-5). — Napoli, Perrella, 1920; in 4°, pp. 34.

Questa nuova edizione del celebre poemetto di Rutilio Namaziano può dirsi per sobrietà e insieme per compiutezza un modello di edizione critica e, com'è agevole comprendere data la grande perizia e sagacia del chiaro filosofo che l'ha allestita, si avvantaggia sulle antecedenti per più rispetti. Oltre al codice Vindobonense, fatto copiare dal Sannazaro e poi da lui medesimo ritoccato, e al Romano suo gemello, noto appena da pochi lustri e collazionato dal Hosius per il *Rheinisches Museum* (la quale collazione non ha dispensato il nuovo editore da un ulteriore accurato esame di esso), sono state messe a profitto per la prima volta le tre più antiche edizioni del carme: la bolognese del 1520, la romana del 1523 e la veneta del 1558, quest'ultima più pregevole delle altre per le cure che si ebbe da Onofrio Panvini; le quali edizioni, pressochè coetanee dei due codici suddetti, mostrano di essere derivate come quelli, almeno in parte, dal vetusto codice Bobbiese scomparso di lunga mano, o da un suo apografo. È stata fatica non inutile, perchè l'U., guidato dal criterio della *lectio difficilior,* ha potuto in qualche caso preferire la lezione dei testi a stampa in confronto di quella dei testi a penna.

D'altra parte, quando è giuocoforza ricorrere all'emendazione, l'U. ha saputo scegliere con ottimo discernimento tra le numerose congetture proposte dai dotti, aggiungendone di suo alcune assai commendevoli, parte delle quali aveva già rese di pubblica ragione sulla « Rivista di Filologia », mentre di qualche altra si fa cenno nelle note dell'apparato critico. Del resto il poeta gallico è da tempo uno degli autori favoriti dell'U., cui devo utili contributi all'esegesi del *De reditu*, alla storia della sua fortuna, ecc. E sia qui anche ricordata la bella traduzione in endecasillabi italiani della magnifica preghiera a Roma che fu pubblicata su questo periodico, con quella data in luce altrove d'altri passi interessanti la religione, per far voti che non tardi l'U. stesso a darci compiuta la versione poetica del nobilissimo carme, di cui nessun altro più solenne, come sentenziò il nostro Carlo Pascal, ispirarono mai le muse del Lazio.

Saranno graditi allo studioso di Rutilio i cenni bibliografici che chiudono la prefazione dettata in un latino schietto e forbito.

C. Landi.

SUPPLEMENTO ALL'ELENCO DEI SOCI

O. Garofalo prof. Giovanni, Lecce
» Mariano prof. Francesco, Lecce
» Pedone prof. Giulio, Lecce
O. Martinis Pietro, Roma
» Buscaroli prof. Corso, Imola
» Bolzone dott. Attilio, Varese

A. Lenzoni dott. Alfredo, Livorno.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE IN DONO

G. AMMENDOLA. *L'edizione e le traduzioni da Catullo di Carlo Pascal.* G. B. Paravia, 1921, di pp. 44.

Archivio Storico per la Sicilia Orientale. Anni XVI-XVII (1919-20). Catania, Giannotta, 1921 (volume in onore di P. ORSI).

A. BONDI. *Manuale di storia per le classi sup. delle sc. medie.* Vol. III: *Medio Evo*, III ediz. G. B. Paravia, di pp. 343.

CICÉRON. *Discours.* Tome I: *Pour P. Quinctius. Pour Sex. Roscius d'Amérie. Pour Q. Roscius le Comédien.* Texte établi et traduit par H. DE LA VILLE DE MIRMONT. Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1921, di pp. XVII-159+159.

D. COMPARETTI. *Iscrizione atletica di Pozzuoli.* (*Opuscoli epigrafici, n. 1*). Firenze, Ariani, 1921, di pp. 11.

N. R. D'ALFONSO. *Crotona.* (Estr. dal « Nuovo Convito », VI, n. 4). Roma, Garroni, di pp. 8.

E. DOUGLAS VAN BUREN. *Figurative terra-cotta revetments in Etruria and Latium in the VI. and V. Centuries B. C.* London, Murray, 1921, di pp. x-74 con 32 tav. fuori testo.

P. DUCATI. *Apobates.* (Estr. « Rend. Accad. Bologna », II, V, 1920-21), di pp. 11.

G. FAVALORO. *Delle fonti di Plutarco nella storia dell'età ciceroniana fino ad Ottaviano Augusto (63-29 a. C.).* Firenze, Bemporad, di pp. XII-143.

M. GERVASIO. *Bronzi arcaici e ceramica geometrica nel Museo di Bari* (Docum. e Monogr. della Comm. provinc. di Arch. e St. patria, XVI). Bari, 1921, di pp. XII-371, con 18 tav. fuori testo.

F. KOCHER. *Reduplikationsbildungen im Französischen und Italienischen.* Inaugural-Diss. Aarau, Sauerländer, 1921, di pp. VIII-134.

A. LAVAGNINI. *Le origini del Romanzo greco* (Estr. degli « Ann. della R. Scuola Normale Sup. di Pisa », XXVIII). Pisa, Mariotti, di pp. 104.

M. A. LEVI. *Note sul tesoro ateniese nel V secolo av. Cr.* (Estr. dagli « Atti Accad. di Torino », LVI, 1921, da pp. 113 a 123).

G. LIBERTINI. *Le Isole Eolie nell'antichità greca e romana* (Pubbl. del R. Ist. di St. Sup., Sezione di Filol. e Filos., N. S., vol. III). Firenze, Bemporad, 1921, di pp. XII-236, con carta e tavole fuori testo.

K. MC KENZIE E W. A. OLDFATHER. *Ysopet-Avionnet: The latin and french text.* (« Univ. of Illinois Studies in Lang. and Lit. », V, 4). Univ. of Illinois, 1919, di pp. 286, con 12 tav. fuori testo.

G. MELLI. *La filosofia greca da Epicuro ai Neoplatonici.* Firenze, Sansoni, 1921, di pp. 327.

OMERO. *Iliade.* Versione di M. DE SZOMBATHELY. Vol. II (Canti XIII-XXIV). L. Cappelli, di pp. 156.

PERNIER DEL-VITA. *Mura laterizie e terracotte figurate di Arezzo antica* (Estr. dalle « Notizie degli Scavi », 1920, fasc. 7-9, da p. 167 a 217). Roma, Tipogr. dei Lincei, 1920.

H. PERNOT. *La Grèce actuelle dans ses poètes.* Paris, Garnier, 1921, di pp. 208.

PLATON. *Oeuvres complètes.* Tome II : *Hippias majeur-Charmide-Lachès-Lysis.* Texte établi et traduit par A. CROISET. Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1921, di pp. 157+157.

R. PETTAZZONI. *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (*Storia delle religioni*, vol. III). Bologna, Zanichelli, 1921, di pp. XVI-418.

A. ROSTAGNI. *Per la critica dell'« Ibis »* (*Risposta al Signor A. E. Housman*) (Estr. dalla « Riv. di Fil. classica », L, 1922), di pp. 5.

J. SCHMITT. *Freiwilliger Opfertod bei Euripides.* Giessen, Töpelmann, 1921 (Religionsgeschichtl. Vers. und Vorb., XVII), di pp. 106.

I. A. SCOTT. *The unity of Homer.* The Univ. of California Press, 1921, di pp. 275.

B. STUMPO. *Le Baccanti di Euripide.* Testo e Commento. Roma, Casa editrice « Spada », 1921, di pp. 162.

B. TERRACINI. *Gallico e latino* (Estr. dalla « Riv. di Fil. class. », XLIX, 1921), da pp. 401 a 430.

M. TULLI CICERONIS. *De divinatione. Liber primus.* Parte I : With Commentary of A. STANLEY PEASE (« Univ. of Illinois Studies in Lang. and Liter. », VI, 2). Univ. of Illinois, 1920, di pp. 168.

V. USSANI. *Lingua e lettere latine* (Guide Bibliografiche, 7). Roma, Fondaz. Leonardo, 1921, di pp. 95.

G. VITELLI. *Sulla composizione dei poemi omerici.* (Estr. dal « Rend. dell'adun. solenne del 5 giugno 1921 della R. Accad. dei Lincei », da p. 363 a 372.

LUIGI PARETI, *Direttore* — GIUSEPPE SANTINI, *Gerente responsabile*

1880-1921 — Firenze - Stab. Tipografico Enrico Ariani, Via S. Gallo, 33.



1. — Tomba micenea di Jalisos con volta franata (a sin. il *drómos*).



2. — Vasi di una tomba micenea di Jalisos.



3. — Vasi attici della necropoli di Jalisos.



4. RODI — Avanzi della fortificazione greca.



5. RODI — Ipogei della necropoli ellenistica.



6. — Prospetto principale del Museo archeologico di Rodi.



7. — Atrio d'ingresso del Museo.



8. — Ala del loggiato superiore con la raccolta epigrafica.





